سـراج الصعود

شرح رسالة حق اليقين (للشبستري)

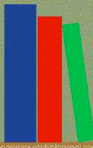
محسن بينـا

ترجمة: علي الحاج حسن



دار المعـارف الحكميـة

Dar Al maaref Alhikmiah



سراج الصعود

في شرح رسالة حق اليقين

(للشبستري)

اسم الكتاب: سراج الصعود
في شرح رسالة الحقوق
(للشبستري)

المؤلف: محسن بينا

ترجمة: د. علي الحاج حسن

الناشر: دار المعارف الحكمية

تصميم الغلاف: Idea Creation

إخراج الكتاب: Fadel Graphic

عدد الصفحات: ٣٧٢

القياس: ٢٤،٥ X ١٧،٥

تاريخ الطبع: تموز ٢٠٠٨

سراج الصعود

في شرح رسالة حق اليقين

(للشبستري)

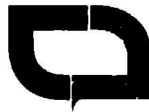
المؤلف: محسن بينا

ترجمة: علي الحاج حسن

الطبعة الأولى

[١٤٢٩ هـ - ٢٠٠٨ م]





دار المعارف الحكمية
Dar Al maaref Alhikmiah

العنوان: حارة حريك - الشارع العريض - سنتر صولي - ط٢ شمالي
Email: almaaref@shurouk.org - ٠١ -٥٤٤٦٢٢ :تلفاكس

بسم الله الرحمن الرحيم

فهرس الموضوعات

الباب الأول

الباب الثاني

الباب الثالث

الباب الرابع

الباب الخامس

الباب السادس

الباب السابع

الباب الثامن

الخاتمة

ترجمة

الشيخ محمود شبستري

لا تتوفر لمن يريد التعرف على العارف الشاعر محمود شبستري سوى نتف متفرّقة من المعلومات المتناثرة هنا وهناك. ولعلّ ذلك مردُّه إلى الأوضاع السياسية والاجتماعية التي وَلِد وعاش في ظلها من جهة، وإلى عمره القصير من جهة أخرى. ولد محمود الشبستري عام ٦٨٧هـ. في فترة كان العالم الإسلامي وقتها يرزح تحت وطأة الهجوم المغولي عليه، وتكفي الإشارة إلى هذا الأمر عن الخوض في تفاصيله. ومن الطبيعي أن تغمر مثل هذه الفترة التاريخية طِوَالَ العمر فضلاً عن قصاره. ولم ترتفع هذه الغمة إلا بعد اعتناق سلاطين المغول الإسلام. إذاً ولد المترجم له وعاش في زمن ألجايتو والسلطان أبو سعيد ونال الحظ الأكبر من شهرته في أواخر أيام حياته إثر ذيوع صيت منظومته الأشهر بين أعماله وهي «گلشن راز» (حديقة السر).

وعلى الرغم من الوضع السياسي والاجتماعي المأزوم، إلا أن تبريز وهي موطن شبستري كانت محكومة روحياً وعرفانياً لجماعة من العرفاء الكبار الذين يرتبط بهم المترجَم له كما يصرّح في بعض كتبه ومنهم: صائن الدين يحيى التبريزي، وباب افرج التبريزي، وبابا حسن سرخابي، والخواجة عبد الرحيم. ويبدو أن الأقرب إلى روحه والأعمق أثراً في تربيته هو أستاذه الذي يشير إليه باحترام كبير وهو الشيخ بهاء الدين يعقوب التبريزي. ولا ننسى الإشارة إلى أن شمس التبريزي وتلميذه جلال الدين الرومي مرّا في تاريخ تبريز قبل المترجَم له بقليل من السنوات.

ولا يُعرَف الكثير عن نشأه الشيخ محمود شبستري وأساتذته ووالديه، غير أن في نصوصه المنثورة والمنظومة إشارات إلى سفره وانتقاله في بعض سنوات عمره من موطنه إلى مدينة كرمان، وفيها تزوج وأنجب بعض الأولاد الذين استقروا في مدينة أمهم. وينقل زين العابدين شيرواني وهو من عرفاء

القرن الثالث عشر أنه ما زال أبناء الشيخ محمود شبستري في كرمان إلى يوم من يروي عنه هذه الرواية[1] وفي بعض نصوص شبستري ما يشير إلى سفره إلى مصر والشام والحجاز.

وأما عن تكوينه العلمي فإنه تلمذ على عدد من العلماء منهم من ذكرنا آنفاً. وفي شعر شبستري ما يدل على ولعه بالعرفان النظري والعلوم الغريبة حيث يقول:

رأيتُ كثيراً من علماء عصري وجُبْتُ الأرض طولاً وعرضاً
جمعت من الكلام والعلم عجائبه وصنّفت من الأحاديث الغرائب
ما فاتني من الفتوحات شيء ولا من نصوص الحكم

وفي تاريخ وفاة شبستري اختلاف ويبدو أن الرواية الأقرب للواقع هي أنه توفي عام ٧٢٠ هـ. وبذلك يكون قد عمَّر ثلاثاً وثلاثين سنة.

تراثه ومؤلفاته

ترك الشيخ محمود شبستري خلفه تراثاً قيّماً من الناحية الأدبية والعلمية ولا يُدرى هل ما وصلنا هو كل ما كتبه أم أغارت السنون على تراثه فعصفت به. ويبدو أن ما وصل هو كل ما كتب وذلك بالنظر إلى عمره القصير فلا يتوقع أكثر من ذلك إلا في حالات الاستثناء الخاص. وعلى أي حال تنسب إليه الكتب الأربعة الآتية:

سعادت نامه [رسالة السعادة]

سعادت نامه أو رسالة السعادة هي منظومة يغلب عليها النفس الفلسفي الكلامي، وقد قسّمها إلى ثمانية أبواب تيمّناً بأبواب الجنة الثمانية. ولا يتجلّى الذوق الفني لشبستري في هذه المنظومة، بل يغلب عليها الطابع العقلي. وأما حول فلسفة نظمها فهو نفسه يقول:

فما الذي يدعوني إلى حياكة الشعر من الشَّعر
إذا كنت أشق الشعرة في النثر
ولكن الناس تهوى الشعر فتضطر العلماء إليه
ولولا الضرورة ما كنت فاعلاً

(١) - پرويز عباس داكاني، نسايم كلشن، ط١، ١٣٧٧هـش، إلهام، طهران، ص ١١.

و أجمل ما في هذه المنظومة هو حسن تضمينها بعض آيات القرآن الكريم مثلاً:

خوانــده «قــل هــذه سبــيلي» را
داده هــريــك بــدو دلــيــلي را
(أولــم يــكــف) در ره إيــمــان
بــه تمثــل گــرفــتــه از قــرآن

رسالة مرآة المحققين

وهي رسالة منثورة في سبعة أبواب في معرفة النفس وعلم التوحيد وكيفية صدور المخلوقات عن الله تعالى وفيها بعض الأبحاث الفلسفية حول الإمكان والوجوب، والمعاد وأحوال الآخرة. وإن كانت تبدو من الشبستري بعض الحدة تجاه الفلاسفة في رسائله الأخرى؛ تأثراً منه بابن عربي، فإنه في هذه الرسالة يراعي جانب الاعتدال.

گلشن راز (حديقة السر)

وهذه المنظومة هي أشهر ما كتب على الإطلاق، بل يمكن القول: إنه بها عُرِف وقد تصدَّى لشرح أبياتها عدد من العلماء منهم:

١- ابنه وهو أول شروحه ولم يصلنا.

٢- الشيخ شجاع الدين كربالي فرغ منه عام ٨٦٧ هـ.

٣- الشيخ شمس الدين محمد بن يحيى اللاهيجي وهو أشهر شروحاته وقد ترجم إلى التركية.

٤- شاه محمود الداعي الشيرازي (٨١٠هـ - ٨٧٠هـ).

٥- ويرى بعض المحققين أن رسالة «المشواق» للفيض الكاشاني هي شرح لـ «گلشن راز».

حق اليقين في معرفة رب العالمين:

وهو هذا الكتاب الذي نقدّمه إلى القارئ. ولا يخفى تأثر المصنّف في هذا

الكتاب بالتراث العرفاني وعلى رأس هؤلاء العرفاء تفوح من ثنايا الرسالة أنفاس شيخ هرات الخواجه عبد الله الأنصاري.

أقوال العلماء فيه

الشيخ محمد اللاهيجي: "الشيخ الشبستري هو فخر العرفاء والمحققين وصفوة الأولياء الواصلين. وهو أكمل المدققين ومن أعظم الموحدين وهو الشيخ الكامل والنجم اللامع في سماء الدين".

ويقول عنه تقي الدين الأوحدي الكاشاني: «**گلشن راز**» منظومة قلَّ من يفهمها حق فهمها فضلاً عمن يردها ويبطلها».

وممن اهتم بالشيخ شبستري في عصرنا الحاضر الدكتور محمد إقبال اللاهوري فقد نظم شعراً جاراه فيه وعنونه بـ «**گلشن راز جديد**». وقد اطلع بعض المستشرقين على تراث شبستري ونشر في الغرب وترجم إلى بعض اللغات الأوروبية. ومن ذلك ترجمة «**وين فيلد**» لـ «**گلشن راز**» إلى الإنكليزية وطبعه في لندن مرفقاً بالأصل عام ١٨٨٠م.

مقدمة الشارح:

إذا كانت منزلة المفاهيم كالروح وحكم الألفاظ كالشكل فإنهما يكونان من أجل المفاهيم. وكلما كانت الأشكال والصور تتمتع بجمال ما، فإن الألفاظ والعبارات كالصور والأشكال تختلف من حيث الصفات. بعض العبارات مليحة وفصيحة وبعضها الآخر ثقيل. بعض الألفاظ تؤدي المعنى بكامله والبعض الآخر دون ذلك، البعض منها ركيك والبعض الآخر على العكس لطيف جذاب. طبعاً ينحصر بحثنا هنا في الألفاظ والعبارات التي تقوم في الأساس على اللغات الموجودة في متناول البشر. ثم إن مسألة حسن وجمال اللغة يعود إلى أصل وموقع هذه اللغة في المجتمع ومقدار الإفادة والاستفادة المترتبة التي تتركها على أفراد المجتمع.

يمكن تصور مسألة الإفادة والاستفادة من اللغة على وجهين: الأول الجهة المادية، والثاني الجهة المعنوية. قد تتمتع لغة ما بانبساط مادي، بحيث لا يطال هذا الانبساط الجوانب المعنوية، والعكس صحيح حيث يمكن أن تكون الإفادة المعنوية للغة ما أمراً لا نظير له ولا مثيل.

هناك روح تصنع الدنيا وأخرى الآخرة، وهناك روح كاملة وأخرى مكملة، وروح ترفع الإنسان من الحضيض وأخرى تقرِّبه من الحق وثالثة تبعده عنه. طبعاً المقصود من الروح هنا هي المفاهيم التي تظهر في قالب الألفاظ. وأما الروح التي تكون لأجل المعرفة والصناعة والكمال الإنساني، لا شك أنها أفضل روح وأفضل مفهوم.

من جهة أخرى فإن مسألة التغير والتحول والتوسع في قالب تلك المفاهيم والأرواح على مر التاريخ يستدعي الدقة والدراسة. قد يتمتع قالب من تلك

المفاهيم في مرحلة زمنية معينة بجمال وجاذبية لا يتمتّع بها في مرحلة زمنية أخرى، وقد يُقبل الأفراد على هذا القالب لاستئناسهم ومعرفتهم به، وقد يرفضه آخرون لعدم القدرة على فهم أسلوبه وسبكه.

اللغة هي شكل وأعضاء تساهم في جلاء الروح والمفاهيم. وقد تؤدي النفرة من الشكل والمظهر إلى الابتعاد عن المعنى والمفهوم، حيث إن الشكل الجميل يجذب إليه الناظر، والقبيح على العكس يؤدي إلى التنفر والابتعاد. لكل مفهوم روح ثابتة لا تتغير، وأرواح المفاهيم تمتلك درجات ومراتب مختلفة.

ما هو الملاك الذي نملكه في الظاهر والذي يمكننا على أساسه أن نقول: إن هذه اللغة جميلة وتلك قبيحة. قد يقول البعض: إن المتخصص في اللغة (linguist) يمكنه القيام بهذه المهمة. في الواقع لا أظن أن شخصاً في الكون يمتلك القدرة على الإحاطة بجميع اللغات الرائجة، بحيث يقوم بعملية تدقيق ودراسة معمَّقة فيها ليتبين عنده أوجه امتيازها عن بعضها، وبالتالي الحكم بأن اللغة الفلانية جميلة وتلك قبيحة.

يمكن لصاحب اللغة أن يدرك لطافتها وجمالها ولا يتيسَّر ذلك لغيره. القروي الذي يتحدَّث بلغة عامية خاصة هو الوحيد الذي يدرك حيثيات هذه اللغة ولا يمكن لغيره أن يطَّلع على هذه الحيثيات. إذاً، ما هو الحل في هذا الموضوع؟ ما هو الطريق الذي يجب أن نختاره لندرك أن اللغة الفلانية تتمتَّع بالكمال المطلوب واللغة الأخرى لا تتمتَّع به؟

اللغة العربية واحدة من اللغات الحية في العالم، وقد تحدّث الله تعالى في سبعة أماكن من القرآن الكريم عن مسألة العربية فقال: ﴿قُرْآناً عَرَبِيّاً﴾. وكلمة العربية في القرآن جاءت على شكل صفة. والصفة تقوم بدور وصف الموصوف. وهنا يطرح السؤال التالي: لماذا استُعمل هذا الوصف؟

تعود هذه المسألة إلى الخصوصيات التي تمتلكها اللغة العربية لجهة البسط والتوسعة. هناك العدد الكبير من الكتب التي دونت حول اللغة العربية وفصاحتها وبلاغتها وجمالها وامتيازاتها الخاصة عن اللغات الأخرى وهذه مسألة تستدعي الدقة والالتفات.

أما بالنسبة لنا فنحن نمتلك بعض الحالات الاستقرائية التي قد تؤمِّن لنا

فهماً عن أفضلية اللغة الفلانية أو اللغة الأخرى، حيث إن مرور الزمان يترك آثاره على اللغة عادة سواء لجهة الكمال أم النقص. وما زالت فصاحة وبلاغة اللغة العربية حديث العام والخاص، حيث بقيت محافظة على قوتها على الرغم من مرور أربعة عشر قرناً. والسؤال الذي يطرح: هل اللغات الأخرى على نفس الشاكلة؟ اللغة الفارسية مرّت بمراحل متعدّدة في طريق الكمال. أبناء اليوم لا يستأنسون بالعبارات والتركيبات اللغوية التي راجت قبل ألف أو سبعمائة عام. هذا الأمر جعلهم بعيدين عن الاستفادة من هذه المفاهيم.

لا شك أن اللغة العربية لم تتأثّر أو تتغير مع مرور الزمان، لا بل حصل فيها نوع من التقدم والرقي لم تفقد رونقها الأول، بل على العكس من ذلك، إذ ما زالوا يحاولون اللجوء إلى الأقوال والكتب السابقة لإثبات فصاحة وبلاغة أي نص حديث. هذا فيما يتعلق بالماضي، فما هو حال المستقبل؟

نزل القرآن الكريم باللغة العربية ونزوله على هذه الشاكلة لم يكن لمدة زمنية محددة. لا يمكن تصور وجود زمان لا يكون القرآن مناسباً فيه لأبنائه. فالقرآن باقٍ طوال الدهر وحتى قيام القيامة ليكون المرشد الأساس للبشرية. وسيبقى السبك والأسلوب الذي يتمتع به القرآن الكريم صالحاً في أي زمان.

ومن الخطأ أن يتصور البعض ويقول: إن القرآن سيزول من الوجود على أساس أن الله تعالى حافظ القرآن: **﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾**[1].

وبما أن القرآن باقٍ طوال الدهر، فإن بلاغة وفصاحة اللغة العربية باقية ببقائه أيضاً، بحيث لن يحصل أي تغيير في لغة الوحي. هذا الامتياز الذي اختصت به اللغة العربية يميّزها عن باقي اللغات الأخرى في العالم. وبعبارة أخرى يمكن القول: إن القرآن الكريم هو ضامن للبقاء الكيفي والكمي لهذه اللغة. القرآن أزلي وأبدي وهذه اللغة أزلية وأبدية أيضاً. وعندما نقول: القرآن أزلي وأبدي فإننا نصبح في غنى عن الصفات الثانوية التي نطلقها على اللغة العربية من كونها أكثر اللغات فصاحة وبلاغة وقوة واستحكاماً وسلاسة...

من جهة أخرى لا يمكن إنكار مقدار انطباق الفائدة المعنوية للغة العربية

(١) – سورة الحجر، آية ٩.

بالقياس مع اللغات الأخرى. ولا يشك أحد في مسألة دور القرآن العربي في صناعة الإنسان. وهكذا فإن النصوص العربية والتي لعبت دوراً هاماً في بسط المعارف الإلهية الأصيلة لا تعد ولا تحصى، وليس خافياً على أحد مقدار الأثر الذي تركه ويتركه هذا الكتاب على الأشخاص على مر الأيام. وأما إصدار حكم الأبدية فهو من باب الارتباط بالقرآن. وبالتالي، فإن استعمال هذه الحقائق لن يكون بواسطة لغة محدودة في الزمان. واللغة العربية هي التي لم تتأثر أو تتبدَّل مع مرور الزمان على عكس اللغات الأخرى. هناك مقدار كبير من المفاهيم الإسلامية والإلهية الراقية والتي ذكرت في قالب الألفاظ والعبارات غير العربية، بالأخص الفارسية، ولكنها أودعت النسيان ولم يُقبل أحد على استعمالها سوى عدد قليل من المحقِّقين أو الباحثين الذين يتتبعون الحقائق وراء كل لفظ وعبارة.

لا يمكن ان نتصور أي نوع من التقدم أو الانحطاط في المفاهيم المذكورة بألفاظ وعبارات عربية، حيث يدرك المتبحِّرون في اللغة العربية هذه الحقيقة. وكم هو جميل أن يقوم من يمتلك القدرة على التقرير والتحرير بتحويل المفاهيم العرفانية الأصيلة إلى اللغة العربية لتعم الفائدة منها وإعطائها قدرة الدوام والاستمرار على مدى التاريخ، كل هذا بحكم الوظيفة والمسؤولية التي يشعر بها الشخص.

وهنا يجب أن نعترف أن الأشخاص الذين يشعرون بهكذا مسؤولية، والذين يمكنهم القيام بها قليلون، لا بل من النادر وجودهم.

أما الشبستري فهو محمود بن أمين الدين عبد الكريم التبريزي، وهو من العرفاء المشهورين، ترك آثاراً عرفانية عديدة سواء في النثر أو النظم. وقلّما نجد عارفاً لا اطلاع لديه على ديوانه العرفاني «گلشن راز»، (روضة الأسرار) وله أيضاً رسالة تحت عنوان «حق اليقين» التي أخذ يشعر المحققون أنها وبعد مرور سبعمائة عام على كتباتها أصبحت عباراتها غير واضحة وغير مأنوسة فكانت الاستفادة منها قليلة وفي غير المستوى المطلوب، على اعتبار أن المفاهيم التي عالجها مفاهيم راقية صعبة غير ميسر لغير العرفاء وأصحاب السلوك إدراك مكنوناتها والقيام بعمليات تجزئة وتحليل لمفاهيمها، من جهة أخرى يعتبر الشبستري صاحب باع طويل في العرفان، على الرغم من العمر القصير الذي عاشه، حيث توفي عن سن ٣٣ عاماً، ولكنه مع هذا العمر أصبح واحداً من نوابغ العرفاء. تعتبر هذه الرسالة، بالإضافة إلى ديوانه

العرفاني، شكلاً من أشكال التعبير عن الشخصية العالية التي كان يتمتع بها الشبستري. لا بدَّ من الإذعان أن الأشخاص الذين وصلوا إلى مستوى الشبستري الفكري هم قلة، وقليلون أيضاً الذين تمكنوا من إدراك وفهم مقامه وموقعه العرفاني، رحمة الله عليه. والسؤال المطروح هنا: لماذا لم يدوّن الشبستري رسالته هذه باللغة العربية؟ هنا احتمالان: الأول أن الشبستري لم يكن يمتلك التبحُّر الكافي باللغة العربية، وبالتالي لم يكن على مستوى نقل هذه المفاهيم إلى هذه اللغة. وهذا احتمال بعيد. والاحتمال الثاني هو أن يكون قد طُلب منه الكتابة باللغة الفارسية. وتعقيباً على ما ذكرنا في خصوص اللغة العربية، فمن الضروري إرجاع هذه الرسالة إليها وإعطاؤها لباس الأبدية لتبقى في مأمن من الزوال ومن ما يتركه مرور الزمان.

قد يعترض أدباء الفارسية على هذا العمل على أساس أنهم يعدُّونه تعدٍ على الإرث الفارسي، ولكننا نقول لهم: ليس المقصود من هذا العمل هو إزالة الإرث الفارسي حيث إنه موجود وباقٍ على قوته وهو في متناول الجميع.

طبعاً عندما قمت بتحويل هذا الأثر إلى اللغة العربية كان المقصود إخفاء روح الأبدية عليه.

وهنا لا بدَّ من التذكير بمواضيع عدة:

١- كان المقصود أن أقوم بشرح وتوضيح مسائل هذه الرسالة إلا أنني واجهت بعض الصعوبات التي دفعتني إلى ذكر النص العربي كما هو في الشرح الفارسي. إذ كيف يمكن استعمال الاصطلاحات العرفانية العربية في نص فارسي؟ يضاف إلى هذا أن المصنِّف ذكر العديد من الآيات الشريفة التي دفعتني إلى الميل نحو النصوص العربية. إن الذي سهّل عملنا هو إرجاع أصل الرسالة من الفارسية إلى العربية.

٢- العنوان الأصلي للرسالة هو «حق اليقين» وقد رأيت من المناسب الحفاظ على هذا العنوان مع إضافة عنوان ثانوي له يتناسب والنص لذلك اخترت له عنوان: سراج الصعود لمعارج الشهود.

وفي الخاتمة أدعو الله تعالى أن يوفق لإيصال هذا العمل إلى نهاية حسنة، حيث أقدِّم هذه الرسالة وشرحها إلى أصحاب السلوك إنشاء الله.

محسن بينا

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة المؤلف:

يا من هو أظهر من كل ظاهر، ويا من هو أجلى من كل جلي. ظهورك مع خفائك متساوق. وخفاؤك مثل ظهورك متظاهر. ليس لظهورك من خفائك سدّ. ولا لخفائك من ظهورك حدّ.

يا من ليس لوجوده فناء. ولا للعدم أن يكون كوجوده بقاءٌ. نسبة وجودك مع الأعدام ﴿ كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ﴾[1]، ونسبة الأعدام مع وجودك ﴿كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ﴾[2]. وحدتك في الأزل والأبد على قرار واحد.

[أنت منزه ومبرى من كل إضافة او نسبة قليلة كانت أم كثيرة]

من هو الذي يعرفك ويدعو ثناءك؟ [هو حمدك الذي بحضرتك] لائق. هي ثناؤك التي لجنابك رايج.

السلام والثناء من حضرتك البارئ. والتمجيد والتحميد من عبادك البارع على روح حامد: «أنت كما أثنيت» وشاهد «وما رميت إذ رميت» نقطة بداية الجمال «كنت نبياً وآدم بين الماء والطين» وزبدة نهاية الكمال «ولكن رسول الله وخاتم النبيين» الناظر لقدر آي من ﴿ آيَاتِ رَبِّهِ الْكُبْرَى﴾[3]. والسامع ﴿ فَأَوْحَى إِلَى عَبْدِهِ مَا أَوْحَى﴾[4]. محرم خان الأسرى، أول من سكن في حريم الاصطفاء، محمد المصطفى عليه من الصلوات أفضلها. ومائة ألوف وألف من الثناء على أهل بيته الطاهرين الذين أذهب الله عنهم الرجس. وعلى أصحابه المنتجبين الذين قدموا في الصف الأول من الولاية وهم صنف مختار.

روحي العزيز: إن هذا الكتاب الذي سُميَ «بالحق اليقين» عطية من حضرة العزة أعطاها لهذا الضعيف من كنوز غيبه: مشتمل على ثمانية أبواب إزاءً على أبواب الجنة. وكل باب منها مشتمل على حقائق ودقائق ولطائف وترتيبها على ما يأتي:

الباب الأول: في ظهور الذات لحضرة الحق تعالى شأنه وبيان معرفته.

الباب الثاني: في ظهور الصفات لحضرة الحق تعالى شأنه وبيان مقام العلم.

الباب الثالث: في المظاهر ومراتبها وبيان المبدأ.

الباب الرابع: في وجوب وحدته تعالى وتقدّس.

الباب الخامس: في بيان ممكن الوجود وعالم الكثرة.

الباس السادس: في بحث التعين، والحركة والتجدد في التعينات.

الباب السابع: في حكمة التكليف، والجبر والقدر.

الباب الثامن: في حقيقة المعاد والحشر ومسألة الفناء.

إشارة لمن يريد أن يقرأ هذا الكتاب

لا (يكون يخفى) عن أهلِ البصيرة أن مبدأ جملة المشكلات النظرية ومادة اختلاف الموحّد والمتكلّم والحكيم منحصرة في هذه الأبحاث التي من فضل الله تعالى في هذا الكتاب وصلت على حد اليقين على وفق النقل والعقل والذوق.

كلما جاء في هذا الكتاب من تصديق كل واحدٍ من الحقائق وإثبات كل دعوى من الدعاوى ترى في وصف كل واحدٍ منها شاهدين - شاهد من العقل وشاهد من النقل، أي يكون مصاحباً مع برهان واضح وقرآن ناطق.

وللطالب المتأمّل في تحقيق هذه الدعاوى ودرك هذه الحقائق أمور واجب عليه رعايتها:

١. أن يتعلم علوماً عقلية ونقلية لإيجاد الاستعداد لإدراك هذا العلم من الذوقيات.

٢. أن يقوم بتجريد باطنه من الأمور العادية. بأن لا يكون مشغولاً إلى أمور تصرفه عن أهم أموره.

٣. أن يسعى للخلاص من قيود التقليد والشكوك بأن لا يكون مثل ﴿مَنْ يُجَادِلُ فِي اللهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ﴾ (٥) وبأن لا يكون متعصباً نحو من ﴿أَضَلَّهُ اللهُ عَلَى عِلْمٍ﴾ (٦) *

٤. أن يتأمَّل تأملاً تاماً في كل بحث من أبحاث هذا الكتاب. لأن ما اختير من الألفاظ في غاية الاختصار. وفي بعض المعاني مقصودنا هو الإخفاء والستر. **«والله يحكم بيننا وبينكم بالحق وهو خير الحاكمين».**

---

(١) – سورة الرحمن، آية ٢٩.

(٢) – سورة الرحمن، آية ٢٦.

(٣) – سورة النجم، آية ١٨.

(٤) – سورة النجم، آية ١٠.

(٥) – سورة الحج، آية ٣.

(٦) – سورة الجاثية، آية ٢٣.

* قيود التقليد: أي تعلق الإنسان بأفكار الآخرين وهنا يجب الالتفات إلى أن القرآن الكريم قسّم الناس في كل زمان إلى ثلاثة مجموعات:

المجموعة الأولى: «أنعمت عليهم». المجموعة الثانية: «المغضوب عليهم». والمجموعة الثالثة: "الضالين". ومما لا شك فيه أن البشر مأمورون باتباع المجموعة الأولى «أنعمت عليهم». وأن التقيد بأفكارهم وأعمالهم هو من أساسيات المسؤولية الملقاة علينا. وقد أملى علينا هذا الأمر الآية الشريفة: [فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون] [سورة النحل، آية ٤٣]، ومن البديهي أن اتباع المجموعتين الأخريين أمر خطأ.

الباب الأول

في ظهور ذات حضرة الحق تعالى وتقدس شأنه

الباب الأول:

في ظهور ذات حضرة الحق تعالى وتقدس شأنه

في ظهور ذات حضرة الحق تعالى وتقدّس شأنه. المشتمل على حقائق من مقام المعرفة.

بحث في وجوده تعالى

حقيقة: وجوده تعالى أظهر الأشياء، إذ هو ظاهر بذاته، وظهور ما سواه به. ﴿اللهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ﴾ [1].

ذكر العرفاء ثلاثة اصطلاحات في توضيح الوجود:

١- الوجود بشرط الشيء.

٢- الوجود بشرط لا شيء.

٣- الوجود لا بشرط شيء.

وأرادوا من الوجود بشرط الشيء الوجود المقيَّد. وأرادوا من الوجود بشرط لا شيء الوجود العام. ومن الوجود لا بشرط شيء الذات الأزلية الإلهية. هذا الوجود غير مقيَّد بقيد. حيث إنه منزّه عن كل أنواع القيود.

فهو من حيث هو أي لا بشرط شيء، غير مقيد بالإطلاق والتقييد، ولا كلي ولا جزئي، ولا عام ولا خاص، ولا واحد بالوحدة الزائدة على ذاته ولا كثير. وهو ليس بجوهر وهو ليس بعرض[2].

جاء في مصباح الأنس (ص ٦٨) حول هذا القسم من الوجود:

«إن وجود الواجب متعين في العقل، واتفق جميع العقلاء أن حقيقته مجهولة. والمعلوم غير المجهول. وكونه معلوماً من وجه ومجهولاً من وجه يقتضي تعقل جهتين مختلفتين فيه، وهو واحد من جميع الوجوه. وذلك أن المجهول حقيقته والمعلوم نسبته المسمّى بالكون والموجودية، والأول تصور والثاني تصديق. ولا يلزم من معلومية حصول الوجود معلومية كنه الوجود؛ لأن التصديق لا يقتضي تصور كنه الأطراف، ثم التعدد الاعتباري بلحوق النسبة لا ينافي كمال وحدة الحقيقة».

ذكر في النص أن وجود الحق تعالى أظهر من كل شيء ومن كل موجود. ثم قدم دليلاً على أن وجود الحق تعالى ظاهر بذاته وبه يكون ظهور غيره عز اسمه، حيث يستدل على ذلك بالآية الشريفة: ﴿**اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ**﴾ [٣].

هنا من الضروري التذكير بما يلي: النور في فلسفة الإشراق يرادف الوجود في الفلسفة المشائية. فكما أن الفلسفة المشائية تقوم على أساس الوجود والماهية، تقوم الفلسفة الإشراقية على أساس النور والظلمة.

كتب المحقق الأستاذ جلال الدين الآشتياني في الصفحة (١٨٧) من كتاب «الوجود من وجهة نظر الفلسفة والعرفان» يقول: يعتقد هؤلاء العظماء أن الوجود المحض هو الحق، والوجود المطلق هو فعل الحق، والوجودات المقيدة آثار الحق.

يصدق الموجود بناءً على هذا القول على الحق تعالى والأشياء والوجود المنبسط على نحو الاشتراك المعنوي، ثم إن إطلاق الموجود بوضعه اللغوي على الحق تعالى وعلى الممكنات ليس على سبيل المجاز في البرهان العقلي، ذلك لأن الموجودات هي التجليات الذاتية للحق والموجودة بوجوده الحقيقي.

ثم يضيف بأن هؤلاء المحققين بيّنوا أن النور المفاض من نور الأنوار (الحق تعالى) هو ظهور حقيقة الحق ولا يوجد له أي حقيقة في مقام الذات. وبما أنه صرف الوجود فكلما يشاهد إنما هو ظهوره ومثاله وليست أموراً مستقلة قائمة بذاتها.

وبهذا الشكل يتضح معنى الآية الشريفة ﴿اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ﴾، ويتضح أيضاً أن «ظهور الغير بسبب ظهوره».

دليل وجوده

حقيقة: دليل وجوده تعالى ليس على الحقيقة إلا وجوده. وليس للكثرة إلى وجوده سبيل، أي كثرة كانت. وكل دليل يستدل به لإثبات وجوده يحتاج إلى وجود وكيف يمكن أن يكون الدليل دليلاً له؟ ﴿أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ﴾ [1].

الآية المذكورة أعلاه هي القسم الأخير من الآية الشريفة: **﴿سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الآفَاقِ وَفِي أَنفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ﴾**.

المقصود من كون الحق تعالى شاهداً على كل شيء أن لا شيء في الوجود إلا وهو واقع تحت إرادة وقيام وقيومية الحق تعالى. حيث إن أركان وجوده وحياته، ترتبط بشكل وثيق بوجود وحياة الحق تعالى.

يمكن اعتبار الشهيد بمعنى الشاهد (على أساس أن العليم هو العالم والقدير هو القادر والفعيل قد يقتضي المفعول أيضاً، فالجريح يعني المجروح).

وقد توجه الخطاب في قوله تعالى: **﴿أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ﴾** إلى الأشخاص الذين يلجأون إلى الأدلة لإثبات وجود الحق تعالى، حيث يعتبر عملهم هذا غير صحيح. فأي دليل تمسّكوا به لإثبات وجوده تعالى فهو مدلول بوجود الحق. وهنا من المناسب الالتفات إلى الآية الشريفة: **﴿هُوَ الَّذِي جَعَلَ الشَّمْسَ ضِيَاءً وَالْقَمَرَ نُوراً﴾**[5].

وجاء التأكيد على أنه لا مجال للكثرة مع وجود الحق تعالى، وقد بيّن العرفاء العظماء هذا المعنى على النحو التالي:

«للأحدية ثلاثة مراتب: الأولى أحدية الذات التي لا طريق للكثرة فيها بأي شكل من الأشكال. حيث قل هو الله أحد. وهي الأحدية الذاتية المطلقة وليست الوحدة من هذا الوجه نعتاً للواحد بل هي ذاته».

والثانية: أحدية الأسماء والصفات ومعنى ذلك أن جميع الأسماء والصفات واحدة مع الذات مستهلكة فيها. هو الله الواحد القهار، وهي الأحدية الإلهية. والوحدة بهذا الاعتبار نعت للواحد ولذاته. وتسمّى وحدة النِسب والإضافات، حيث لا تعدد باعتبار الوجود والتميز الحقيقي».

«الثالثة: أحدية الأفعال والتأثيرات والمؤثرات، ومعناها أن الذات المتعالية مصدر لجميع الأفعال وهي المؤثرة في المنفعلات. حيث تحضر كل واحدة إلى الحق باعتبار قابلياتها. كما قال سبحانه حكاية عن هود على نبينا وعليه السلام: ﴿مَا مِنْ دَابَّةٍ إِلاَّ هُوَ آخِذٌ بِنَاصِيَتِهَا إِنَّ رَبِّي عَلَى صِرَاطٍ﴾[6] أضاف الأخذ إلى الهوية التي هي عين الذات. ولم يذكر يداً ولا صفة.

وهذه الأحدية هي الأحدية الربوبية. وإلى هذه المراتب أشار النبيﷺ في بعض أدعيته بقوله: أعوذ بعفوك من عقابك. وأعوذ برضاك من سخطك. وأعوذ بك منك».

فقد أشار الأول إلى أحدية الأفعال. والثاني إلى أحدية الصفات. والثالث إلى أحدية الذات [7].

وهنا ولتقريب المعنى إلى الذهن أذكر مثالا:

«أنا أمتلك روحاً واحدة ترتبط حياتي بها، فما دامت هذه الروح في وجودي فإن حياتي تبقى موجودة أيضاً، ثم أنني أنسب إلى نفسي بعض الأمور: أنا كاتب، أنا سامع، أنا عاقل، أنا مأمور، حيث يمكنني أن أنسب إلى نفسي مئات النسب الأخرى التي تعتبر من أوصافي، فهل يؤدي تكثر هذه الأوصاف إلى تكثر روحي؟ أم أن الروح تبقى على وحدتها مع وجود جميع هذه الأوصاف؟ الجواب البديهي هو أن الروح باقية على وحدتها. وهكذا وعلى هذا المنوال يمكن قياس موضوع الكثرة بالنسبة للذات الإلهية المقدّسة. وقد يكون هذا وجه من التحقيق والدراسة المأمورون بها حول النفس ﴿وَفِي أَنْفُسِكُمْ أَفَلاَ تُبْصِرُونَ﴾[8].

قدّم الأستاذ العلامة الآشتياني بحثاً عميقاً حول هذا الأمر في كتاب «الوجود من وجهة نظر الفلسفة والعرفان»، يقول: «بعد التأمّل التام والشافي بالشيء الذي وصل إلى منصّة التحقيق يدرك العارف الكامل أن حقيقة

الوجود عبارة عن الحق الأول الذي يتجلّى في كافة الماهيات والأعيان الثابتة. وتجليه تابع لذاته. والتكرار في التجلّي محال. حيث إن الموجودات ترتبط بالحق الأول من جهة الوحدة. والوجود المنبسط هو المجعول بالذات الذي هو الفعل الإطلاقي للحق تعالى ﴿وَمَا أَمْرُنَا إِلاَّ وَاحِدَةٌ﴾[9] والكثرة تحصل من ناحية القوابل والأعيان الثابتة. ويعبّرون عن هذا التجلّي والظهور بالتجلي الفعلي.

إن إحاطة حقيقة الحق بالأشياء إحاطة قيومية، وإحاطة هذا الفعل بالأشياء إحاطة وظهور سرياني.

وخلاصة الكلام أن الحق تعالى ليس بخارج عن الأشياء من جميع جهاته الإلهية وليس داخلاً في الأشياء من هذه الجهات أيضاً. ذلك لأن خروج الحق عن الأشياء بتمام جهاته يستلزم البينونة العزلية والتعطيل في الإيجاد ويوصل إلى قول اليهود: ﴿وَقَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللهِ مَغْلُولَةٌ غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَلُعِنُوا بِمَا قَالُوا بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾[10]، وبشكل عام يؤدي هذا الأمر إلى التنزيه الصرف. ثم إن دخول الحق بتمام جهاته الإلهية في الأشياء يستلزم منه الإمكان، الفقر، التجزؤ، التقدر، التقييد، الحدوث والتشبيه.

الفعلية خارجة عن الأشياء باعتبار صرف حقيقة الوجود المحض، وسارية في القوابل باعتبار الظهور والتجلي الفعلي. وقد عبّروا عن هذا المعنى المذكور بتجلي وظهور الوحدة في الكثرة وانطواء وفناء الكثرة في الوحدة. وعبّروا عن هذا التوحيد بتوحيد أخص الخواص.

أما أولئك البعيدون عن وادي المعرفة فاعتبروا هذا الأمر المهم هزلاً لا حقيقة له، لا بل المعتقد به منحرف».

فهم بمعزل عن فهم هذه العويصات و﴿يُنَادَوْنَ مِنْ مَكَانٍ بَعِيدٍ﴾[11]. ﴿وَمَا ظَلَمَهُمُ اللهُ وَلَكِنْ كَانُوا أَنْفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ﴾[12].

الخلاصة، بما أن الحق تعالى وجوده مطلق عارٍ عن جميع القيود يمتلك في مقام الفعل معية سريانية وفي مقام الذات معية قيومية مع الأشياء. والأشياء هي عين الحقيقة في مقام التفصيل والظهور والجلاء. من دون أن تتنزل تلك الحقيقة عن مقامها.

عندما نقول: إن للوجود وحدة وكثرة، هذا يعني الكثرة في مقام التفصيل والوحدة في مقام الإجمال، لا بل الكثرة هي من أطوار وشؤون الوحدة. وطور وظهور الشيء الواحد بالذات لا يصبح كثيراً. ثم إن طور وظهور الشيء هو عين الشيء من وجه وغيره من وجه آخر.

المقيّد في هذه المرتبة عين المطلق. ولكن لا وجود لوصف التقييد في مرتبة ذات المطلق. المطلق في مقام الذات عارٍ عن جميع القيود. ثم إن كافة المقيّدات موجودة في الذات بوجود واحد على نحو الإجمال في عين التفصيل. ومعية الحق مع الأشياء وظهوره في المراتب المقيّدة ليس على نحو الحلول والاتحاد.

داخل في الأشياء لا بالممازجة وخارج عن الأشياء لا بالمباينة[١٣].

(داخل في الأشياء لا كشيء داخل في شيء. وخارج من الأشياء لا كشيء خارج من شيء... هذه العبارة جزء من نص لأمير المؤمنين علي عليه السلام من أصول الكافي، ص ٨٦).

ذكر العرفاء مجموعة من الأمثلة لتوضيح معنى الكثرة في الوحدة والوحدة في الكثرة، من جملة ذلك المحبة الجامعة لكافة الكمالات الضرورية من الجذوع والأوراق والثمار والألوان. وأيضاً حرف ألف الظاهر في جميع أشكال الحروف.

وهنا نشير إلى ما ورد في كتب العرفاء بهذا الخصوص بشكل مختصر: وتقرير ذلك في صور المثال، هو أن تعلم أن العلم بحقائق الأعيان والماهيات، عبارة عن علمه تعالى بذاته وكمالاته الذاتية وخصوصياته الأسمائية؛ لأنه إذا صار تعالى عالماً بذاته فقد صار عالماً بجميع الذوات والحقائق المكنونة في ذاته؛ كالشجرة (المكنونة) في النواة مثلاً. فإن النواة إذا صارت عالمة بذاتها فقد صارت عالمة بجميع كمالاتها الشجرية، الأغصان، والأوراق، والأزهار، وغير ذلك. فتعيّنات الأغصان والأوراق والأزهار والأثمار من الاستطالة والاستدارة واللطافة والحلاوة والحموضة، لا تكون بجعل النواة، بل يكون هذا في الكمالات الشجرية المكنونة في النواة، بحيث تكون هي عين النواة بوجهٍ، وغير النواة بوجه آخر، عين الشجرة بوجه وغير الشجرة بوجه آخر [١٤].

المثال الثاني - الألف في الحروف:

اعلم أن ظهور الحق تعالى في صور الموجودات، هو كظهور الألف في صور الحروف على السواء؛ لأن الألف إذا نزل من حضرة علوّه وارتفاعه وإطلاقه وتجرّده إلى حضرة تسفله وانخفاضه وتقيّده بصورة الباء صار باءً وتاءً وثاءً إلى غير ذلك من الحروف.

ومن حكم ترتيب الحروف أنه ليس هناك حرف إلا وفيه ألف صورة ومعنى[١٥]، (وقد استند في هذا الخصوص أيضاً إلى العدد واحد الذي تتشكّل به كافة الأعداد).

وتمسّك العرفاء بهذا الخصوص بالعدد واحد، حيث وضّح الأستاذ حسن زاده الآملي هذا الأمر في كتاب له بعنوان: «الوحدة من وجهة نظر العارف والحكيم»، يقول: «الواحد مبدأ ومنشأ جميع الأعداد، وظهور هذا المبدأ في كل مرتبة من مراتب الأعداد يكون باسم وصفة خاصة، فالواحد في مرتبة أخرى يصبح اثنين، وفي مرتبة أخرى ثلاثة وهو مثال لأسرار الوجود المطلق والظهور في مراتب الكثرة والتعينات مع بقائه على الوحدة الحقيقية».

الواحد ليس بعدد، بل هو منشأ جميع الأعداد، حيث تحصل جميعها منه فهو عين جميع الأعداد، والعدد في الواقع هو اعتبار تكرار تجلي الواحد فلو نزعنا من الألف واحداً لم يبق الألف ألفاً. فإن كنت صاحب بصيرة انظر إلى هذه العلاقة وشاهد تجلّي الوحدة المطلقة في المراتب الكثيرة، واعلم أن لا حقيقة إلا الواحد الذي يتكثّر مع تكثر المرايا، وظهور الكثرة لا يقدح بالوحدة.

وما الوجه إلا واحد غير انه إذا أنت أعددت المرايا تعددا [١٦]

مظهريته تعالى شأنه:

حقيقة: مظهر الحقيقي ليس إلا من وجود الحقيقي، على هذا وجوده تعالى يكون لذاته مظهراً حقيقياً. ﴿أَفِي اللهِ شَكٌّ فَاطِرِ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ﴾[١٧].

الغني بالذات هو الذي لا يحتاج إلى غيره مطلقاً، ولا يوجد أي غير في

قباله، وتعلّق إرادته بظهوره، فما يظهر عنه ليس سوى وجود ذاته. بناءً على هذا يعتقد العرفاء أن المظاهر هي المظهر الحقيقي والواقعي للحق تعالى.

في الواقع ليس المظهر والمرآة سوى عنوانين لتوضيح هذا المعنى مع الإذعان بوجود مراتب ودرجات لهما.

في هذا الخصوص نطالع عبارة صدر الدين القونوي في حواشيه: «عبَّر بعض الأكابر عن هذه الرتبة بمرتبة مشهود نفسه بنفسه في مرتبة ظاهريته الأولى بأسمائه الأصلية»[18].

وهناك العديد من المسائل والأبحاث التي تتعلّق بالمظهر والمرآة. نشير إلى أمهات هذه المسائل، من جملة ذلك:

«فأول ظهور تعين كل شيء هو من حال تعلّق الإرادة الإلهية به نسبة التوجه الأمري إليه للإيجاد الذي هو عبارة عن ظهور ذلك التعيّن العلمي بالقدرة صورة ظاهرة لنفسها؛ وهو انصباغ الأمر الإلهي الوجودي بالتعين العلمي الإرادي من حيث المراد وبحسبه صبغاً نورياً ثابتاً بالتعلق حاصلاً بالاقتران» [19].

ويتضح المراد من النص التالي الذي يشير إلى أمهات المسائل المذكورة: «جاء في الخبر القدسي: كنت كنزاً مخفياً فأحببت أن أعرف فخلقت الخلق لكي أعرف. وبمقتضى حب الذات والكمالات الذاتية المقدَّسة يحصل الحب بالآثار التي تصدر عن الذات وكمالاتها. ويقتضي الحديث الشريف: خلق الله الأشياء بالمشيئة والمشيئة بنفسها. أن تخرج الأعيان الثابتة والصور الإلهية اللامتناهية من حيّز الوجود التبعي العلمي إلى ساحة الوجود الرحب العيني وتتنور بنّور وجود الحق تعالى... بحيث ما مسّه من لغوب»[20].

وتنزّه عن النقص والعيوب. «وما زادته كثرة العطاء إلا جوداً وكرماً»[21].

بحث العرفاء عن مسائل المظهر والظهور والتعيّن بعبارات مختلفة، وأشاروا إلى الظهور في كل درجة ومقام بعبارات أهمها: التعيّن الأول، القلم الأعلى، النفس الرحماني، الفيض المقدَّس الذي يشار به إلى التجلي الأول، ثم إن أهم

ما يبحث عنه في هذا التجلي والظهور الأساسي هو موضوع الكمال وظهور الكمالات الأسمائية.

يقول القونوي في رسالة النصوص: «اعلم أن للحق كمالاً ذاتيا أسمائياً يتوقف ظهوره على إيجاد العالم. والكمالان معاً من حيث التعين أسمائيان؛ لأن الحكم من كل حاكم على أمر ما مسبوق بتعين المحكوم عليه في تعقل الحاكم، فلولا تعقل ذات الحق قبل إضافة الأسماء إليه وامتيازه بغناه في ثبوت وجوده له عن سواه، لما حكم بأن له كمالاً ذاتياً. ولا شك أن كل تعين يتعقل للحق هو اسم له، فإن الأسماء ليست عند المحقق إلا تعينات الحق، فإذن كل كمال يوصف به الحق، فإنه يصدق عليه أنه كمال أسمائي من هذا الوجه. وأما من حيث إن انتشاء أسماء الحق من حضرة وحدته هو من مقتضى ذاته، فإن جميع الكمالات التي يوصف بها هي كمالات ذاتية»[٢٢].

بناءً على ما ذكر يمكن تصور نحوين من الكمال للذات الإلهية المقدسة: الكمال الذاتي، والكمال الأسمائي. الكمال الأسمائي من آثار الكمال الذاتي، حيث يتوقف ظهوره على إيجاد العالم، وقد وضعوا الاسم كما هو متعين في الظهور، وأطلق العارف المحقق على تلك الأسماء تعينات الحق تعالى، بناءً على هذا فكل كمال يوصف الحق به فهو اسم من أسمائه، حيث لا حد للكمال الذاتي. ولا يمكن تصور حد أيضاً لآثار ذاك الكمال. وهذا ما أشارت إليه الآية الشريفة: ﴿قُلْ لَوْ كَانَ الْبَحْرُ مِدَاداً لِكَلِمَاتِ رَبِّي لَنَفِدَ الْبَحْرُ قَبْلَ أَنْ تَنْفَدَ كَلِمَاتُ رَبِّي وَلَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِ مَدَداً﴾[٢٣].

يتضح مما مضى أن الظاهر هو من آثار الكمال، حيث يكون مظهراً ومرآة لتبيين الكمال المطلق الوجوبي؛ أي ذات الحق تعالى شأنه العزيز.

إن البحث عن إيجاد العالم والتعرّض لمظهر ومرآة عالم الوجود يشدنا إلى بحث النقص والشرور الذي يبحث عنه في الفلسفة، هنا لا بد من الإشارة إلى أن الكمال وبأي كيفية نظرنا إليه يمتلك سيراً صعودياً باعتبار شدة وضعف النور.

فالمرتبة النازلة وما دونها تختلف عن ما فوقها، فهذا يتمتع بكمال أكثر من ذاك. وهذا ما يشكّل الموضوع الأساسي الذي تقوم عليه مسألة التشخيص

والتشخص، كتشخيص العدد واحد من اثنين والاثنين من ثلاثة وما بينهما من اختلاف. وتشخيص وتمييز السواد من البياض والنور من الظلمة من ملاحظة ما بينهما من افتراق، وهذا ما أشارت إليه الآية الشريفة ﴿وَلاَ يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ﴾[٢٤]. والآية ﴿وَلِذَلِكَ خَلَقَهُمْ﴾[٢٥].

بمتلك الذي يقع في مرتبة ما دون، أقل من الذي هو أعلى ويعبِّرون عنه بالنقص، ثم هذا الذي في هذه المرتبة يمتلك كمالاً أكثر مما هو دونه.

كل موجود في أي موقع كان، فإنه يمتلك كمالاً ونقصاً. الكمال عند نسبته إلى ما هو دونه، والنقص عند نسبته إلى ما هو فوقه، وعلى هذا الأساس فإن فقدان الكمال أو وجود النقص هو العدم، والعدم الذي لا يمتلك أي ظهور للكمال (الوجود) هو العدم أو النقص المحض. إذاً يتحقق النقص المطلق في العدم فقط.

والموجود الذي يخرج من ساحة العدم المطلق إلى الوجود، فإنه يمتلك نقصاً نسبياً. الكمال المطلق للذات المقدسة الإلهية هو نقض مطلق العدم. وكل موجود يخرج من العدم، فإنه يتلقى كماله الأول من الكمال المطلق، ويسير نحوه وذلك «كل موجود على حسب استعداداته». والإنسان الذي يتمتع باستعداد للكمال أكثر من كافة الموجودات، فإنه يمكنه السير في حركته الصعودية للوصول إلى الكمال المطلق. ﴿إِنَّا لله وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ﴾[٢٦].

يحل النقص عندما لا يكون الخير موجوداً. والخير يكون في كل مكان وجد فيه الكمال. وعدم الكمال أو النقص يقابل الخير. وهنا هل يمكن أن نطلق الوجود على غير الموجود أو المعدوم ونقول بأنه شيء موجود؟ الجواب البديهي هو النفي. وعلى هذا فالذات الإلهية منزّهة عن خلق الشرور والنواقص.

من المناسب هنا الإشارة إلى عقيدة أفلاطون في رفض القول بمبدأين، مبدأ الخير ومبدأ الشر (أهرمن ويزدان) أو النور والظلمة، حيث يشكِّل أحدهما أساس الخيرات والثاني أساس الشرور، يقول: العدم والليس مرجع الشر بالذات، وعلى هذا الأساس أطلق على أفلاطون «أفلاطون الإلهي».

يعتقد المرحوم الفيض الكاشاني أن الأعدام والنقائص تمتلك نحواً من

الوجود على الرغم من كونها أموراً سلبية غير مؤثّرة، ثم يلجأ لذكر مثال لأجل إثبات هذا الأمر، فيقول: إن انفصال عضو من البدن مع أنه أمر عدمي بمعنى زوال الاتصال عمن شأنه الاتصال لكن هذا الأمر العدمي محسوس ومشهود عند النفس.

والواقع أنه مع احترامنا الشديد لهذا الرأي، لكن الألم هنا ليس بسبب فقدان العضو الذي هو أمر عدمي، بل الألم يمتلك وجوداً خارجياً يمكن إحساسه من خلال اللامسة. «فإن الأعدام والنواقص وإن كانت من حيث هي أمور سلبية غير مؤثرة ولا معذبة، إلا أن صورها الحضورية وحضورها الخارجي ضرب من الوجود للشيء الموصوف بها، وهي من هذه الجهة شرور حقيقية حاصلة للشيء. ألا ترى أن تفرّق الاتصال مع أنه أمر عدمي...» [٢٧].

إدراك الوجود:

حقيقة: كل نفس واقفة على الوجود الذي تقوم به نفسها؛ أي تدرك ما منه حياتها وقيامها. هذا إما بالفعل وإما بالقوة، فوقوفها به يكون على حسب رشده.

﴿بَلِ الإِنْسَانُ عَلَى نَفْسِهِ بَصِيرَةٌ﴾[٢٨]، هذا الإدراك يكون سبباً لإدراك وجود المطلق، إذ يكون العام أظهر من الخاص. ﴿وَفِي أَنْفُسِكُمْ أَفَلاَ تُبْصِرُونَ﴾[٢٩].

ذكر في العبارات المتقدِّمة العام والخاص كمثال، والتحقيق يدل على وجود حقيقة واحدة فقط.

بالنور يظهر ما ترى من صورة	وبه وجود الكائنات بلا امترا
لكنه يخفى لفرط ظهوره	ويدركه البصير من الورى
فإذا نظرت بعين عقلك لم تجد	شيئاً سواه على الذوات مصورا
إذا طلبت حقيقة من غيره	فبذيل وجهك لم تزل متعثرا

تعتمد هذه الأبيات على الآية الشريفة ﴿اللهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ﴾ في الإشارة إلى النور والتعبير عن الكائنات بوجود النور. وهي منقولة من كتاب «مشارق أنوار القلوب ومفاتيح أسرار الغيوب» لعبد الرحمن المعروف بابن دباغ.

والملاحظ وجود فهم آخر للنور هذا توضيحه:

للعلم الإلهي أي النور نسبتان:

١- نسبة ظاهرة تفاصيلها الصورية الوجودية، والنور المحسوس حُكم هذه النسبة.

٢- **ونسبة باطنة هي معنى النور وروح الوجود الظاهر الموضح للمعاني والحقائق الغيبية الكلية حتى معرفة عينها ومعرفتها ووحدتها وأصلها الذي هو الحق، ونسب هويته التي هي أسماؤه الأصلية وشؤونه الذاتية وكذا جميع الحقائق مما يخص به الحق أو العالم، أو يشترك بينهما بنسبتين مختلفتين. فصور الموجودات نِسب ظاهر النور، والمعقولات تعينات نسبه الباطنة.**

فالعالم بمجموع صوره وحقائقه أشعة نور الحق: ﴿**اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ**﴾. وأن الله قد أحاط بكل شيء علماً[٣٠].

شاع البحث عن النور والوجود في كتب العرفاء، فكانا مساوقين لبعضهما. النور بالذات مساوق للوجود، وترادفت كلمة النور في فلسفة الإشراق مع الوجود في الحكمة المشائية. تعتمد الفلسفة المشائية على مسألتي الوجود والماهية، كما تعتمد الفلسفة الإشراقية على أصلي النور والظلمة.

بعدما اتضح أن الوجود مشترك معنوي، وأن أصل التحقق الخارجي مختص بالوجود وليس بالماهية، يمكن إثبات أن الوجود حقيقة واحدة تمتلك مراتباً مقولة بالتشكيك، حيث لا يمكن انتزاع معنى واحداً من حقائق متباينة، هذا ما يقضي به الذوق والفطرة السليمة وكل علة مفيضة لما دونها يجب أن تكون أعلى وأتم من المفاض والمعلول. ولا يمكن للمعلول أن يكون في مرتبة وجود العلة. وعلى هذا تختلف مراتب الوجود بالشدة والضعف والتمام والنقص.

يعتقد شيخ الإشراق الذي تقوم فلسفته على أساس النور والظلمة أن المجردات هي الأنوار المحضة، والحق الأول هو نور الأنوار، وقد عبّر عن العقول الطولية بالقواهر الأعلون وعن العقول العرضية بالقواهر الأدنين، وعن النفس الناطقة بالأنوار الأسبهبدية، وعن الأجسام بالبرازخ، وعن الموجودات المادية بالغواسق.

ولاستكمال الفائدة نذكر بعض كلمات شيخ الإشراق كما ذكرها في كتابه «حكمة الإشراق»: «النور كله في نفسه لا تختلف حقيقته إلا بالكمال والنقصان وبأمور خارجة، فإنه إن كان له جزءان، وكل واحد غير نور في نفسه، كان جوهراً غاسقاً أو هيئة ظلمانية، فالمجموع لا يكون نوراً في نفسه. وإن كان أحدهما نوراً والآخر غير نور، فليس له مدخل في الحقيقة النورية وهي أحدهما» [٣١].

وتعتبر مسألة التشكيك في النور واحدة من تحقيقاته الهامة، وقد أجرى صدر المتألهين هذا المعنى في جميع المراتب الطولية وأطلق النور على الموجودات المادية باعتبار مساوقته للوجود، يقول: «الوجود كله نور وبحكم ﴿**اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ**﴾، فإن خروج كل ماهية من ظلمة العدم إلى الخارج يكون من خلال ظهور وسطوع النور الحقيقي»[٣٢].

ويقول صدر المتألهين: «إيقاظ: لا يخبئن عن فطانتك ولا يحجبن عن بصيرتك: أن الوجود مرادف للنور. ومعناه يرجع إلى الظهور ومراتبه. والظلمة عبارة عن عدم النور. والنور هو الوجود كما علمت. فالعدم مرادف للظلمة، ودرجات العدم كدرجات الظلمة في كونه قد يكون حقيقياً وقد يكون إضافيا. فالعدم الحقيقي يرجع إلى ممتنع الوجود وهو الظلمة الحقيقية التي لا خبر عنه ولا حكم عليه إلا بحس اللفظ أو الفرض التقديري. والعدمات الإضافية عبارة من قصورات الوجود ودرجات نقصان الفعلية والظهور كمراتب ظلالات النور الشمسي الحسي الحاصلة من شدة تراكم الحجب ورقتها، كالسحاب والماء والأرض. فكما أن الفرق بين الظلمة والظل الشديد إنما هو بأن الأول عدم أصل النور والثاني عدم تمامه وكماله، فكذا الفرق بين العدم المحض الذي لا حظ له من سنخ الوجود، وهو الذي يقال له الممتنع، والعدم الإضافي الذي هو عبارة عن نقائص الممكنات وقصورات الذوات الفاقرة العقلية والنفسية والحسية. وفقد الكمالات على حسب مراتب بعدها عن ينبوع الوجود ومبدأ الفعلية والفيض والنور»[٣٣]، (أشرنا فيما مضى إلى أن الشرور والنقائص من الأمور العدمية ولا يوجد أي حظ من الوجود لها في الخارج، ويؤيد ما ذكرناه كلام صدر المتألهين هذا).

وقد ذكر صدر المتألهين بعض المسائل المتعلقة بالبحث المتقدم لا ينبغي الغفلة عنها:

«فالوجود الحقيقي ظاهر بذاته بجميع أنحاء الظهور، ويظهر لغيره وبه يظهر الماهيات وله ومعه وفيه ومنه ولولا ظهوره في ذوات الأكوان، وإظهاره لنفسه بالذات ولها بالعرض، لما كانت موجودة بوجه من الوجوه، بل كانت بالله في حجاب العدم وظلمة الاختفاء.

إذ قد علم أنها بحسب ذواتها وحدود أنفسها، معرَّاة عن الوجود والظهور. والوجود والظهور يطرأ عليها من غيرها. فهي في حدود أنفسها هالكات الذوات باطلات الحقائق أزلاً وأبداً في وقت من الأوقات ومرتبة من المراتب كما قيل في الفرس:

سيه روئى ز ممكن در دو عالم جدا هرگز نشد والله اعلم

(المعنى: سواد الوجه لم يفارق الممكن في العالمين، والله أعلم).

كانت مسألة مساوقة النور للوجود محل اهتمام بعض الحكماء المتقدِّمين على شيخ الإشراق أمثال «جاماسنى»، «فرشاوستر»، «وبزرجمهر»، وقد أشار شيخ الإشراق لهذه المسألة في الصفحة العاشرة من كتابه حكمة الإشراق. يقول المرحوم الملا هادي السبزواري:

الفهلويون الوجود عندهم حقيقة ذات تشكك تعم
مراتباً غنى وفقراً تختلف كالنور حيثما تقوى وضعف

وهناك شرح مفصَّل لهذه المسألة في كتاب «الوجود من جهة نظر الفلسفة والعرفان».جاء فيه: «اعتبر الفهلويون من الحكماء أن الوجود هو الأصل في التحقق وقد عبَّروا عن الوجود بالنور. أما الفرق بين مراتب الوجود فهو بالشدة والضعف، فقالوا: الوجود باعتبار أصل حقيقته فهو ذات واحدة بسيطة تملك مراتباً متعددة مقولة بالتشكيك وكل مرتبة من المراتب الدنيا متقوِّمة بوجود علتها وكل وجود في المرتبة العليا مقوم لذات وجوهر المعلول؛ والمقصود من الوحدة الحقيقية للوجود أن المراتب الوجودية من سنخ واحد وأن علة كل وجود بالذات لا تباين معلولها. فالعلة والمعلول شيء واحد باعتبار أصل الحقيقة، فلو فرضنا أن المعلول زال عن مرتبته وانتقل إلى مرتبة العلة لأصبح عينها، ولو تجافت العلة عن مقامها (بالفرض المحال) لكانت عين المعلول. كون الشيء في مرتبة العلة لا يؤدي به إلى أن يقوم أصل حقيقة

الوجود إلا لما كان معلولاً للوجود. وتأخُّر المعلول ومعلول المعلول لا يؤدي إلى تقويم ذات وجوهر حقيقتهما. وإلا لزم من ذلك أن لا يكون الوجود المتوسط والعالي وجوداً.

الوجود القوي غير مركَّب من الوجود والقوة. وكذا الوجود الضعيف غير مركَّب من الوجود والضعف. فالقوي والضعيف والمتوسِّط جميعها نور، ثم إن هذه الكثرات هي من شؤون أصل حقيقة الوجود. حيث تتجلى هذه المراتب بوحدتها في كثرتها في ما دونها. وبما أن هذه الكثرة تتجلى من أصل الوحدة وهي معلولة لحقيقة واحدة بنفسها تعود إلى الوحدة الحقة الحقيقية. ﴿وَأَنَّ إِلَى رَبِّكَ الْمُنْتَهَى﴾[٣٤].

وهذا الأمر غير قادح في أصل وحدة حقيقة الوجود ورجوع الكثرات إلى عين الوحدة. لا بل هذه الكثرة تؤكد الوحدة، لكنهم اعتبروا أن ظهور أصل الحقيقة في ما دونها هو على سبيل الوحدة في الكثرة وانطواء الوجودات المعلولة في أصل الحقيقة «فناء الكثرة في الوحدة».

إن وحدة أصل الحقيقة وحدة حقة حقيقية إطلاقية انبساطية وليست وحدة عددية قادحة في أصل الحقيقة[٣٥].

إدراك حقيقة الوجود

حقيقة: الله تبارك وتعالى هو الأظهر والأعرف وجوداً وإدراكه مقدَّم على إدراك النفس. النفس من عالم الأمر ﴿وَاللهُ غَالِبٌ عَلَى أَمْرِهِ﴾[٣٦]، النسيان لزوماً يقع بعد المعرفة. الناس إذا نسوا الله أنساهم الله أنفسهم، جعل الله عز وجل نسيان نفسه من قبلهم سبباً لنسيانهم أنفسهم من قبله، قال: ﴿نَسُوا اللهَ فَأَنْسَاهُمْ أَنْفُسَهُمْ﴾[٣٧].

الآيتان الشريفتان اللتان وردتا في النص على سبيل الاستشهاد كانت الأولى لأجل إدراك الواقعيات، والثانية لأجل تهذيب النفس. وقوله: «النفس من عالم الأمر» فيه إشارة إلى الآية الشريفة: ﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي﴾[٣٨].

كان للعرفاء الكبار تحقيقات ودراسات وافية فيما يتعلق بكلمة الأمر

والمفهوم منها. نذكر هنا ما جاء في كتابات المرحوم الأستاذ الميرزا مهدي الأشتياني: «ذكر علماء الأدب في اللغة العربية العديد من المعاني لكلمة الأمر من قبيل الشيء، الطلب، مطلق الفعل، الفعل العجيب، الشأن، القدرة، الصفة، الحادثة والفرض، وقد اعتبر بعض المحققين أن بعض هذه المعاني (الشيء والطلب) معاني حقيقية للكلمة، والبعض الآخر من مصاديق المعاني الحقيقية، حيث يأتي ذكرها ضمن المعاني الحقيقية من باب اشتباه المصداق بالمفهوم».

«أما في اصطلاح أصحاب الحكمة وعلم الفلسفة والمعرفة، فالأمر يقابل الخلق. وأطلق على الموجود المقارن للفعلية المحضة والمشحون بالنور والخير الصرف والمنزّه عن شوائب غواسق المادة وعوائق عالم الزمان والمكان والمبدأ عن حواجب نشأة المزاج والديجور والقوة والامتزاج».

«ثم إن المصداق المستحق لهذا العالم هو قواطن حضرة الجبروت، وسواكن نشأة الملكوت، وساكني الملأ الأعلى؛ العقول الطولية والعرضية والنفوس الكلية».

«والمقصود من الخلق هو الموجود المفتقر إلى المادة والهيولى والمنغمس في الظلمات المتراكمة بعضها فوق بعض، والذي هو موطن النشأة السفلى، ومركز القوة والاستعداد، ومكمن التضاد والتفاسد، والاحتياج إلى العلل الإعدادية والأسباب المادية. وهكذا موجودات هي المردودة من أعلى عليي حضرة اللاهوت إلى أسفل سافلي عالم الناسوت، المنغمرين في علائق الصياصي، والمسجونين بسجن الحوادث والأكوان، وساكني وادي الدثور والزوال والنكبة (أي النفوس الجزئية)، بما هي نفوس جزئية، ومادة المواد وجسم مطلق وأجرام بسيطة فلكية وعناصر أربعة، ومواليد ثلاث مصداق هذا المفهوم، وقد اقتبس هذا الاصطلاح من الكلام الإلهي في قوله: ﴿أَلاَ لَهُ الْخَلْقُ وَالأَمْرُ﴾[٣٩]، و ﴿قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي﴾» [٤٠].

«والداعي إلى تسمية الموجودات المجرّدة والإنّيات البسيطة بعالم الأمر هو أن هذه الأنوار المكرَّمة ولاستغنائها عن المادة والمدة وتنزّهها عن التجدد والحدوث والافتقار إلى الحركة والزمان، وعدم احتياجها إلى الحيِّز والمكان، والعلل المادية والإمكان الاستعدادي، فإنه يكفي فيها مجرَّد

الإمكان الذاتي واللاضرورة، حيث إن حصولها يتم بمجرد الكلمة الوجودية والأمر التكويني الإلهي ولا تحتاج لأي شيء آخر».

«وقد تكون تسميتها بعالم الأمر بسبب اندكاك جبال الإنيات المقدَّسة وفناء وجوداتها البسيطة وأنوارها الصرفة في وجود المبدأ الأعلى، وبالتالي محو وطمس ومحق ذاتها في الذات الكرّوبية لجهات الحق تعالى وكونها من الأسماء الفعلية والسبحات الوجهية والوجه الباقي بعد فناء كل شيء».

وقد يكون السبب في إطلاق عالم الأمر هو ما ذكره شيخ أتباع الرواقيين ورئيس الحكماء الإشراقيين: «النفس وما فوقها إنّيات محضة ووجودات صرفة»، أما مذاق التحقيق والتدقيق، فيفيد بأن وجود هذه الأنوار منزّه عن الالتباس بالظلمات والماهيات وأرجاس الكلي الطبيعي وأدناس المادة العقلية، وقد قيل شعراً:

رق الزجاج ورقت الخمر	فتشابها وتشاكل الأمر
فكأنما خمر ولا قدح	وكأنما قدح ولا خمر

«وقد يكون سبب إطلاق الأمر عليها أن هذه الذوات المقدّسة والأنوار المجردة كانت أول تعيّن الأمر التكويني، والفيض الإلهي؛ أي الفيض المنبسط ولغلبة حكم الوجود والنورية والإطلاق والسعة والانبساط والكلية عليها، وبالتالي مقهورية حكم التعيُّن والحد».

«وقد يكون السبب في هذا الأمر وساطة هذه الأنوار المكرَّمة في إفاضة الفيض من الواجب المتعالي على الموجودات السافلة والمواد القابلة واعتبارها من مدبِّرات عالم العشق والشهود، فكان حكمها كالأمر الإلهي «بإذن الله وحول الله وقوته» نافذاً في كل شيء لا يقبل التخلف والنفاد والانقطاع. وعلى هذا ففيضها وأمرها سارٍ في كافة الأكوان وجاري في أصقاع عالم الإمكان».

«وقد يكون السبب في هذا الإطلاق على الأنوار الشامخة البازغة والإشراقات القاهرة من باب بساطة الذات وسراجة الهوية باعتبار أن بسيط الحقيقة كل الأشياء وتمامها، وذلك كالأمر التكويني الرباني والفيض الإلهي الصمداني، حيث إنه محيط بما دونه، لا بل هو أصلها وتمامها والأنوار القاهرة الباهرة الموجودة في كل مكان، بحيث تظهر في كل شيء، لذلك

أطلق عليها عالم الأمر».

«وقد يكون سبب هذه التسمية هو الاقتباس من الآية الشريفة: ﴿لَا يَعْصُونَ اللهَ مَا أَمَرَهُمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ﴾[41]، وذلك من باب ائتمارهم الدائم بالأوامر الإلهية، واشتغالها المستمر بحكم ﴿وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ﴾[42]، وتوغلها في طاعة وعبادة مذوّت الذوات».

«وقد يكون السبب هو تبليغ الأوامر الإلهية من الحق المتعالي والمبدأ الأعلى للأنبياء والرسل. ثم إن هذه العلوم والأوامر التي تصل الأنبياء عن طريق جبرائيل، وتصل إلى البشر عن طريق الأنبياء والرسل، فقد عبّروا عنها بالأوامر»[43].

يتمحور البحث الثاني في النص المتقدم حول الآية الشريفة: ﴿نَسُوا اللهَ فَأَنْسَاهُمْ أَنْفُسَهُمْ﴾، حيث أشرنا إلى أنها تتعلق بالتهذيب والصفاء اللازم والذي يوجب الإدراك الواقعي والمعرفة الصحيحة.

تمتلك هذه الآية الشريفة أهمية خاصة، ذلك لأنها تربط بين نسيان الحق ونسيان الشخص لنفسه، بمعنى أنني عندما أغفل عن الحق تعالى فإن هذا العمل يؤدي بي إلى الغفلة عن نفسي.

وبعبارة أخرى عدم الاطلاع على الحق يؤدي إلى عدم اطلاع الإنسان على ذاته. وهنا لا يجب العبور على هذه العبارة مرور الكرام، بل يجب الالتفات، وبالتالي المعرفة، المعرفة بشخصيتي، فمن أنا؟ وما هي ماهيتي؟ ولماذا أتيت إلى الوجود؟

وهنا يمكن طرح السؤال التالي، ما هو وجه الربط بين الاثنين؟ لماذا يؤدي نسيان الحق إلى نسيان النفس؟ هل يوجد رابطة وعلاقة بين الله والإنسان سوى علاقة الخالقية والمخلوقية؟ إن نسيان المخلوق لخالقه لا يوجب أن يبتلي الخالق المخلوق بنسيان نفسه، ذلك لأن المخلوق لا يليق به إدراك الخالق. لذلك لا يمكن الحديث عن جعل الخالق النسيان في جبلة المخلوق. ألم تكن أفراد البشر هي الوحيدة التي تمتلك عنوان مظهرية الحق التامة؟

إن عنوان المظهرية يصدق على كافة موجودات ومخلوقات العالم، ففي كل موجود يظهر ويتجلى الحق تعالى. ثم إن الحديث عن المظهرية التي انفرد بها

البشر من باب الاستعدادات المكنونة في ذاتها، هذه الاستعدادات إذا لم تصل إلى مرتبة الظهور، فإنها تكون ثابتة ولكنها غير تامة. فإدراك المظهرية التامة يكون من خلال ظهور الاستعدادات الخفية. وعلى هذا يكون نسيان الحق سبباً في عدم ظهور وبروز هذه الاستعدادات. وعدم اطلاع الإنسان على موقع ذاته ومقامها يأتي على أثر عدم ظهور هذه الاستعدادات **﴿فَأَنْسَاهُمْ أَنْفُسَهُمْ﴾** وهناك تعبير آخر عن هذا المعنى والمفهوم في قوله: **﴿أُولَئِكَ كَالأَنْعَامِ﴾**(٤٤)، والنتيجة هي انحطاط مرتبة الإنسان إلى ما دون؛ أي إلى الحيوانية.

إن عدم إدراك الإنسان لله تعالى يؤدي إلى عدم إدراك الإنسان لذاته، هذه المسألة من الأمور الموجودة في فطرة الإنسان **﴿فِطْرَةَ اللهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا﴾**(٤٥)، والفطرة الغافلة عن الحق تعالى غافلة عن الذات، وبالتالي فهي فاقدة للمعرفة، فعدم المعرفة تابع للفطرة.

ولا يجب أن ننسى أن قوله: **﴿فَأَنْسَاهُمْ أَنْفُسَهُمْ﴾** فيه عذاب وقهر، هذا العذاب المتجلّي في تنزل الإنسان من مقام الإنسانية إلى ما هو دونها.

الأشياء لا ترى إلا بسبب النور

تمثيل: لا يمكن لأحد أن يرى شيئاً إلا مع وجود نور من الأنوار. أما المبصر أو الرائي حين بصارته ورؤيته الأشياء لا يتوجه إلى الأشعة التي هي سبب بصارته ورؤيته، مع أنها في تلك الحال في غاية الظهور، أما من جهة عدم التفات المبصر أو الرائي إليها، فهي غير مرئية لهما.

هذا حال غير المتوجه إلى نور وجود الله تبارك وتعالى الذي هو سبب ظهور كل شيء من الأشياء.

فليقس هذا بذاك. **﴿نُورٌ عَلَى نُورٍ يَهْدِي اللهُ لِنُورِهِ مَنْ يَشَاءُ﴾**(٤٦)».

الآية الشريفة الموجودة في النص تحتوي على نقاط بالغة الأهمية، من جملة ذلك الهداية بنور الكبرياء الإلهي المختص بها الذات الإلهية **﴿يَهْدِي اللهُ لِنُورِهِ مَنْ يَشَاءُ﴾**، ثم إن وجود كلمة الهداية في الآية الشريفة يؤدي بنا إلى حقيقة هامة وهي أن الوصول إلى نور الحق، عز اسمه، يعتبر بحد ذاته

مفهوماً واقعياً للهداية.

ثم إن سعي وجهد كافة السالكين هو الوصول إلى هذا النور، الموجود في جميع موجودات عالم الوجود والساطع بنوره على كافة ما دونه ﴿وَلِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللهِ إِنَّ اللهَ وَاسِعٌ عَلِيمٌ﴾[٤٧].

الآية الشريفة الأخرى المطروحة في البحث هي ﴿نُورٌ عَلَى نُورٍ﴾، حيث يمكن الإشارة إلى اشتمالها على مفاهيم واقعية غير ما هو مدوّن. وبما أن هذه الآية الشريفة تشتمل على سعة مفهومية فيمكن الإشارة إلى مصاديق كثيرة في هذا الخصوص، كما أن ما أشاروا إليه يتعلّق في الغالب بالمصاديق.

لقد قمت بترجمة كتاب: «منازل السائرين» للخواجه عبد الله الأنصاري إلى الفارسية وذلك في أربعة مجلدات. يحتوي هذا الكتاب على مئة منزل ذكرها الخواجه في طريق السير والسلوك، وكل منزل منها يحتوي على ثلاثة مراتب، حيث يبدأ ببحث اليقظة وينتهي ببحث التوحيد. بالالتفات إلى مسألة الرؤية المعرفية عند الإنسان، فإنه يتمكّن في التقدم في سلم الدرجات والمقامات كلما تقدمت رؤاه وبالتالي الحصول على منازل جديدة. هذه الرؤية عند الإنسان في حكم النور؛ ذلك لأن كل رؤية في كل مستوى علمي تمتلك سعة وإحاطة بالمعارف الأخرى التي دونها، وكلما ترقّت أمكنها التطلع إلى واقعيات عالم الوجود ورؤيتها بوضوح أكبر. وعندما نقول: ﴿يَهْدِي اللهُ لِنُورِهِ مَنْ يَشَاءُ﴾، فهي من مصاديق ﴿نُورٌ عَلَى نُورٍ﴾ وهذه هي بذاتها الرؤى السلوكية التي تبدأ باليقظة وتنتهي بالتوحيد. وبالبداهة نعرف أن كل مقام في مرتبة أعلى من مقام ما دون، فإنه يصدق عليه ﴿نُورٌ عَلَى نُورٍ﴾.

الهداية الإلهية بمفهومها الواقعي هي التي تختتم بالتوحيد. هذا الأمر الذي يحصل من خلال قطع المقامات السلوكية، وقد أشير إلى سلوك هذه المقامات بقوله تعالى: ﴿يَهْدِي اللهُ لِنُورِهِ مَنْ يَشَاءُ﴾[٤٨].

الاستعدادات التي وضعها الله تعالى في مظاهره تساهم كل واحدة منها في زيادة رؤى المُظهر. وهذا تعبير آخر عن قوله تعالى: ﴿نُورٌ عَلَى نُورٍ﴾ بالإضافة إلى أن ظهور الواقعيات هو بدوره أيضاً من مصاديق هذا النور.

بما أن العلم والمعرفة يشبهان النور (العلم نور يقذفه الله في قلب من يشاء)

فإن «علم اليقين» و «عين اليقين» و «حق اليقين» هي درجات من النور، وهي من مصاديق نور على نور.

وقد أشار مؤيد الدين الجندي في شرحه على فصوص الحكم لابن عربي إلى الموضوع الذي نتحدث عنه فقال: «ثم اعلم: أن الحضرة العلمية التي تشتمل على هذه الرؤية عند الإنسان في حكم النور؛ ذلك لأن كل رؤية في كل مستوى علمي تمتلك سعة وإحاطة بالمعارف الأخرى التي دونها، وكلما ترقّت أمكنها التطلع إلى واقعيات عالم الوجود ورؤيتها بوضوح أكبر. وعندما نقول: «يهدي الله لنوره من يشاء» فهي من مصاديق «نور على نور» وهذه بذاتها الرؤى السلوكية التي تبدأ باليقظة وتنتهي بالتوحيد. وبالبداهة نعرف أن كل مقام يقع في مرتبة أعلى من مقام ما دون، فإنه يصدق عليه «نور على نور».

الهداية الإلهية بمفهومها الواقعي هي التي تختتم بالتوحيد. هذا الأمر الذي يحصل من خلال قطع المقامات السلوكية وقد أشير إلى سلوك هذه المقامات بقوله تعالى: ﴿يَهْدِي اللهُ لِنُورِهِ مَنْ يَشَاءُ﴾.

فالعلم كما مر هو الكشف الإحاطي التمييزي للمعلومات على ما هي عليه من كل وجه للوازمها ولوازم لوازمها.

والمعرفة هي العلم بحقائق المعلومات من حيث حقايقها مجرّدة عن خلفياتها وعن اللوازم ولوازم اللوازم وترتبها في مراتبها لا غير. والحكمة عبارة عن العلم بالمراتب والحقائق المترتبة فيها بالترتيب الواقع بين حقائقها؛ أي حقايق المعلومات واللوازم والعوارض واللواحق والمواطن والأحوال.

وحضرة الخبرة هي حضرة العلم بظهور آثار الحقايق وأحكامها بموجب الترتيب الحقيقي المذكور بأسبابه وعلله.

وحضرة التقدير هي حضرة العلم بتعين أقدار الحقايق وخصوصياتها في العلم بحسبها وعلى أقدارها. فالتقدير من المقدّر القديم بحسب قدر المقدور وقدره في العلم. ومن كوشف بهذه الحضرات كلها وأحاط بحقايقها بما به الامتياز وبما به الاشتراك، كان أكشف المكاشفين، جعلنا الله وإياك منهم إنه قدير[٤٩].

فطرية المعرفة للذوات الانسانية

تبصرة: معرفة الحق تبارك وتعالى فطرية للذوات، لأن الوجود منبع الكمالات، والفطرة ليست قابلة للتغيير. ﴿فِطْرَةَ اللهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لاَ تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ﴾[49].

الآية الشريفة المذكورة في النص جزء من آية لم يذكر أولها وآخرها،حيث يقول الله تعالى: ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفاً فِطْرَةَ اللهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لاَ تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لاَ يَعْلَمُونَ﴾.

يقول ابن عربي عندما تعرض في تفسيره لشرح هذه الآية الشريفة:

«فأقم وجهك لدين التوحيد وهو طريق الحق تعالى، ولذلك أطلق من غير إضافة؛ أي هو الدين مطلقاً، وما سواه ليس بدين، لانقطاعه دون الوصول إلى المطلوب.

والوجه هو الذات الموجودة مع جميع لوازمها وعوارضها.

وإقامته للدين تجريده عن كل ما سوى الحق، قائماً بالتوحيد، والوقوف مع الحق، غير ملتفت إلى نفسه ولا إلى غيره، فيكون سيره حينئذٍ سير الله ودينه وطريقته اللذان هو عليهما دين الله وطريقته، إذ لا يرى غيره موجود.

«حنيفاً» مايلاً منحرفاً عن الأديان الباطلة التي هي طريق الأغيار والأنداد لمن أثبت غيره فأشركه بالله.

«فطرة الله» أي لزموا فطرة الله وهي الحالة التي فطرت الحقيقة الإنسانية عليها من الصفاء والتجرّد في الأزل، وهي الدين القيِّم، أزلاً وأبداً لا يتغير ولا يتبدل عن الصفاء الأول، ومحض التوحيد الفطري.

وتلك الفطرة الأولى ليست إلا من الفيض الأقدس الذي هو عين الذات، من بقي عليها لم يكن انحرافه عن التوحيد واحتجابه عن الحق. إنما يقع الانحراف، والاحتجاب من غواشي النشأة وعوارض الطبيعة عند الخلقة أو التربية أو العادة.

أما الأول فلقوله عليه السلام في الحديث القدسي: «كل عبادي خلقوا حنفاء» فاحتالتهم الشياطين عن دينهم وأمرتهم أن يشركوا بي غيري.

وأما الثاني فلقوله عليه السلام: «كل مولود يولد على الفطرة، حتى يكون أبواه هما اللذان يهودانه وينصرانه» لا أن تتغير تلك الحقيقة في نفسها عن الحالة الذاتية، فإنه محال، وذلك معنى قوله ﴿لاَ تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ﴾، ولكن أكثر الناس لا يعلمون الحقيقة».

ذكرت كلمتيّ «الخالص والقيّم» في الآيات القرآنية الشريفة بعد كلمة الدين، وهما صفتان ثابتتان. وقد وردت كلمة «الخالص» في الآية الشريفة: ﴿أَلاَ للهِ الدِّينُ الْخَالِصُ﴾[٥٠]. وجاءت كلمة «القيّم» في الآية الشريفة: ﴿ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ﴾[٥١] . وقد فسروا الآية الأولى بالتوحيد الخالص، وأشاروا بالآية الثانية إلى نفس هذا المعنى تقريباً (محض التوحيد الفطري).

فالآية الشريفة: ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ﴾ تدفعنا إلى تتبع هذا المعنى العالي، بحيث نسعى للوصول إلى ذاك الهدف. وهنا نلاحظ ابن عربي يقول: ... وما سواه ليس بدين لانقطاعه دون الوصول إلى المطلوب. وأما هدف العارف وصاحب السلوك، فهو الوصول إلى هذه الذروة العالية من الكمال. والبديهي أن العناوين المتقدمة (مجموعة الأحكام والقواعد الدينية) هي من الدين وأن الثواب والعقاب (مالك يوم الدين) تتخذ عنوان الطريق للعارف والسالك، والعارف والسالك لا يريد التوقف مطلقاً في الطريق ولا يكتفي به.

جاء في النص أن معرفة الله تعالى فطرية لذلك فالمعرفة ممكنة لأفراد البشر وهذه المعرفة هي معرفة بأسماء وصفات الباري تعالى.

وقد بحث العرفاء العظام في الصفات والأسماء الإلهية تحت ثلاثة عناوين: «علم اليقين»، «عين اليقين» و«حق اليقين» وقد أشرت إلى هذه المسألة في ما تقدَّم.

وبهدف الإطلالة على معاني هذه الأمور الثلاثة من زاوية أخرى أذكر بيت شعر لابن الفارض وأعقبه بشرح ذكره فرغاني في ذيله، يقول ابن الفارض:

وما زلت في نفسي بها متردداً … لنشوة حبي والمحاسن خمرتي

أنا دائماً في حالة حيرة وتردد من نفسي بسبب حضرة المعشوق؛ أي بسبب تجلي جماله وجلاله، فمن أنا ومن أكون وما هي النسبة التي تربطني بالمعشوق؟ وبما أن جميع أحاسيسي وقواي هي من شراب محاسنه التي لا تنتهي، فلم تكن لتزاحمني في طلب حقيقة نفسي، ولم تكن لتشغلني عن ذاتي. مما لا شك فيه، فإن عملي قد اختلط بحقيقة ذاتي، لذلك أصبحت منه في حيرة وتردد، فأخذت أسأل من أنا؟ وقد لزم من ترددي وحيرتي في حقيقتي الناشئة من هيبة جمال المعشوق أن استولى عليَّ جماله، فعندما غلب حكم الحجابية شاهدت نفسي في مرتبة علم اليقين. وفي هذه المرتبة وبحكم قوله: «من عرف نفسه، عرف ربه» ونص الحديث الشريف «إن الله خلق آدم على صورته»، لأتمكن من خلال حياتي، علمي، إرادتي وقدرتي، الاستدلال على حياته وعلمه وإرادته وقدرته تعالى شأنه. ولأجد نفسي وبحكم قوله: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾[٥٢] قادر على الاستدلال على قدرته وكماله وقدمه ووجوبه من خلال عجزي ونقصي وحدوثي وإمكاني، وذلك من خلال معرفة الضد، وفي هذه الأثناء تدفعني حيرتي إلى مقام الكشف والجبروت، فأسافر من مرتبة «علم اليقين» إلى مرتبة «عين اليقين». وهنا أرى نفسي مرآةً ومظهراً لأسماء وصفات حضرة المعشوق. وأشاهد في نفسي ظهور سمع وبصر ويد حضرة المعشوق، وتارة أخرى تنقلني حيرتي إلى عالم الجمع لأصل من خلالها إلى مرتبة «حق اليقين»، هناك حيث أرى حقيقتي عين حضرته، ترتفع المغايرة. وهنا تبرز حيرتي وسؤالي عن حقيقتي حيث أصبح متردداً بين هذه المقامات والمراتب الثلاث:[٥٣]

أسافر من علم اليقين لعينه   إلى حقه حيث الحقيقة رحلتي

يقول أبو العلاء عفيفي في شرح فصوص الحكم لابن عربي: «أظهر الوجود فيه عُرف، وأظهر الإنسان فكان أعرف مخلوق بربه. (وفيه إشارة إلى الحديث المعروف): «كنت كنزاً مخفياً» ثم يضيف: فغاية الخلق إذاً، هي أن يرى الله سبحانه نفسه في صورة تتجلى فيها صفاته وأسماؤه، أو بعبارة أخرى يرى نفسه في مرآة العالم وليست رؤية الشيء نفسه في نفسه مثل رؤيته نفسه في أمر آخر يكون له كالمرآة؛ لأن هذه الرؤية الثانية يعطيها المحل المنظور فيه؛ أي تعطيها طبيعة المرآة. ففي العالم تجلى الوجود الإلهي وبالعالم عرفت صفات الله وأسماؤه؛ أي عرفت ألوهيته. فنحن نعرفه في أنفسنا بقدر ما نعرف

من حقيقة تلك النفوس وبقدر ما يتجلى في تلك النفوس من صفات الكمال الإلهي. وهذا معنى قول القائل: «من عرف نفسه فقد عرف ربه»[٥٤].

وهنا يجب الإشارة إلى أن هذه الأبحاث تنطبق على المرحلة الثالثة؛ أي حق اليقين. من جهة أخرى طرح ابن عربي في النص الذي ذكرناه عنه في شرح الآية المتقدمة مسألة الفيض الأقدس. يقول ابن عربي في الفصل الأول من الفصوص: «والقابل لا يكون إلا من فيضه الأقدس».

وكتب أبو العلاء عفيفي في ذيل هذه العبارة: «هذا شروع في وصف ما يسميه ابن عربي بالخلق، وفي الحقيقة لا معنى لفعل الخلق في مذهب يقول بوحدة الوجود كمذهبه، ولكنه يستعمل كلمة الخلق وغيرها مجاراة للعرف ويقرأ فيها من المعاني ما يشاء مما يتفق ومذهبه».

المقصود من كلمة «القابل» في العبارة المتقدِّمة الخلق. ولا معنى لكلمة الخلق في مذهب ابن عربي القائل بوحدة الوجود. ويقصد ابن عربي من الخلق أعيان الأسماء؛ أي تعينات الأسماء الإلهية، والتعين هو الموجود الذي يلزم من وجوده تحقق الأسماء الإلهية. الذات الإلهية منزهة عن الحاجة. أما الأسماء الإلهية فهي بحاجة إلى التعين الذي يوجب تحقق تلك الأسماء. **(تتحق الرازقية، الأمرية، الخالقية، عند فرضنا وجود مرزوق، مأمور، ومخلوق، فبرهان التضايف يحكم بالأبوة والبنوة عند وجود ابن وأب).**

الفيض الأقدس - الفيض المقدس

يتقدم الفيض الأقدس في النظام الوجودي على الفيض المقدَّس. والفيض الأقدس هو تجلي الذات الأحدية في طبيعة الوجود المطلق. والفيض المقدَّس هو ظهور ذاك التجلي وتلك الأعيان الثابتة من العالم المعقول إلى المحسوس.

يقول الأفندي في شرح الفصوص: «الفيض الأقدس وهو عبارة عن التجلي الحسي الذاتي الموجب لوجود الأشياء واستعداداتها في الحضرة العلمية ثم العينية كما قال: كنت كنزاً مخفياً فأحببت أن أعرف.

الفيض المقدَّس عبارة عن التجليات الأسمائية الموجبة لظهور ما تقتضيه استعدادات تلك الأعيان في الخارج»[٥٥].

وقد أوضح أبو العلاء عفيفي في شرحه لفصوص ابن عربي المراد من الفيض الأقدس والفيض المقدَّس فقال: «تكلم ابن عربي عن نوعين من الفيض الإلهي: الفيض الأقدس والفيض المقدَّس. والأول سابق على الثاني في منطق النظام الوجودي لا في الواقع؛ إذ الفيض الأقدس هو تجلي الذات الأحدية لنفسها في صور جميع الممكنات التي يتصور وجودها فيها بالقوة. فهو أول درجة من درجات التعينات في طبيعة «الوجود المطلق» ولكنها تعينات معقولة لا وجود لها في عالم الأعيان الحسية، بل هي مجرد قوابل للوجود. وهذه الحقائق المعقولة أو الصور المعقولة للممكنات هي التي يطلق عليها ابن عربي اسم «الأعيان الثابتة».

أما الفيض المقدَّس - وهو الذي يوصف عادة باسم «التجلي الوجودي» أو تجلي الواحد في صور الكثرة الوجودية فهو ظهور الأعيان الثابتة من العالم المعقول إلى العالم المحسوس: أو ظهور ما بالقوة في صورة ما بالفعل، وظهور الموجودات الخارجية على نحو ما هي عليه في ثبوتها الأزلي»[٥٦].

ولو عدنا إلى نص المرحوم الشبستري لوجدناه يحتوي على عدة نقاط:

١- معرفة الحق تعالى للذوات الإنسانية أمر فطري.

٢- الوجود منبع الكمالات.

٣- الفطرة لا تقبل التغيير.

٤- تدل الآية الشريفة المذكورة في النص على أن الفطرة البشرية تبتني على الفطرة الإلهية. وقد حاولنا شرح هذه الموضوعات الأربع، ووصلنا إلى النتيجة التالية:

١- تعتبر الفطرة هي الثمرة والرأسمال المقدَّم من قبل الحق تعالى إلى الإنسان وهي وسيلة معرفته بالحق.

٢- الوجود هو منبع الكمالات وفي العالم وجود واحد لا أكثر.

٣- لماذا لا تتغير الفطرة؟ إن عمليات السير، الحركة، التحوّل، والتغيير، جميعها تتوجه للوصول إلى الفطرة، فالفطرة هي نقطة الأوج وما تنتهي إليه الحركة التي هي كمال كل ذي كمال.

أما ما هو المقصد الذي يجب التوجه إليه من خلال نقطة الأوج؟ وما هو المفهوم الموجود وراء الفطرة؟ وقد قالوا كتابة: ليس قرى وراء عبادان.

الفطرة في اللغة بمعنى الشق: فطرَ الشيء فطراً: شقه.

بالالتفات إلى المعنى اللغوي يمكن اعتبار الفطرة بمعنى التجلي والظهور. ففطرة الله تعني الظهور والتجلي الإلهي.

الإنسان هو المظهر الكامل لهذا الظهور والتجلي. وقد جبلت عجينة الإنسان بهذه الفطرة وذلك بحكم «فطر الناس عليها»، وهذا ما يؤديه أيضاً قوله: ﴿إِنَّا لله وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ﴾، واللام هنا التي هي حرف جر تفيد معنى الملكية ولا شيء آخر غيره. «الثالث الملك نحو: له ما في السموات وما في الأرض» (أقرب الموارد).

صبغة الله

حقيقة: الله تبارك وتعالى واهب الصور ﴿الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ﴾[٥٧]. صوّر مظاهر وجوده وجعل لها شكلاً جميلاً وصورة حسنة. وكل واحد منها جاء بما في هيئة خاصة اختصت به. ظاهرها حسناً هوة البدن.

الإسلام والدين زينته ﴿صِبْغَةَ الله وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ الله صِبْغَةً﴾[٥٨]، وأحسن صور النفس هي المعرفة وزينتها الإيمان. ﴿أُولَئِكَ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ الإِيمَانَ﴾[٥٩].

ذكر ابن عربي في الفص الثالث من فصوصه عبارات تفيد نفس هذا المضمون فقال: «وصور العالم لا يمكن زوال الحق عنها أصلاً فتحد الألوهية له بالحقيقة لا بالمجاز كما هو حد الإنسان إذا كان حياً».

وقد وضح الكاشاني عباراته فقال: بناءً على أن الحد يشمل الظاهر والباطن لأن صور العالم ظاهر الحق، وروح العالم باطنه. ولا يمكن زوال روح العالم عن صوره فتحد الألوهية باعتبار الظاهر والباطن ثابت له بالحقيقة لا بالمجاز كما هو حد الإنسان حال حياته.

وفي الفصل ذاته صرّح ابن عربي قائلاً: وهو لك كالروح المدبّر لصورة جسدك. وكتب الكاشاني موضحاً: لأنك مظهره كما أن الجسمية مظهرك.

هنا لا يجب أن ننسى أن هذه المعاني كانت بالاعتماد على الآية الشريفة: ﴿هُوَ الأَوَّلُ وَالآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ﴾[٦٠]، وإلا فإن العرفاء لا يملكون جرأة إظهار هذه المعاني.

ثم كتب الكاشاني في تفسير: ﴿حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ﴾[٦١]: أي يتبين للناظر أنه الحق الذي ظهر في الآفاق والأنفس. فالناظر وكل واحد من المنظور فيه صورته وهو روح الكل.

وقد أورد فرغاني في ذيل هذه العبارات بيتاً من الشعر لابن الفارض وقام بشرحه

وبالحدق استغنيت عن قدحي،   ومن شمائلها، لا من شمولي نشوتي

يقول: إن أول ما شاهدته في تلك الصورة هو الجمال المطلق، ووجدت هناك فيض جماله، وهو ظاهر الوجود العام والمنبسط على العالم سواء أرواحه وأجسامه، جواهره وأعراضه، ففي أي شيء نظرت بظاهره أو باطنه كنت لا أرى سواه، أما موجودات العالم، فهي أوصافه وتعيناته وأسماءه وأخلاقه، فعين الوجود الذي هو الذات واحدة، والمنبسط على العالم هو ظاهر أوصافه وتعيناته وتنوعات ظهوره. فذاته واحدة والصفة غير منفكة عن ذات الموصوف.

الهداية العامة

فرع: الهداية العامة لازمة للمعرفة ﴿الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى﴾[٦٢].

نتيجة: التوجه إلى المقصد الحقيقي تابع للهداية.﴿وَلِكُلٍّ وِجْهَةٌ هُوَ مُوَلِّيهَا﴾ [٦٣]. كلما أراد الإنسان أن يهدى بها ويصل إلى مقام عالٍ من القرب عليه أن يأخذ الحقائق من الحق الأول والحقيقة الأولى: من بعث الرسل وإنزال الكتب وإعطاء الاستعدادات وإيجاد الشرائط والشرائط اللازمة لازمة الحياة من صحة الجسم، وسلامة الفكر، وإفاضة العلم والقدرة، وسائر الأمور التي هو محتاج اليها كلها تقع تحت عنوان الهداية العامة. وإن لم تكن هذه الأمور لم يكن السالك قادراً على أن يصل إلى مقام أخذ المعرفة من الله تعالى؛ أي الهداية الخاصة.»

تتضمن الآيتان الشريفتان أعلاه الموضوعات المشروحة في النص. حيث إن إعطاء نعمة الوجود والهداية تستلزمان توفير كافة الإمكانات اللازمة

والضرورية لتحقيق الهداية. في الآية الثانية ينسب الله تعالى لنفسه عملية تقديم وتوفير الإمكانات الضرورية للشخص للوصول إلى الهداية، فهو مولى كافة الحضرات وغاية وكمال الجميع ينتهي إليه.

توجه الجزئي إلى الكلي

حقيقة: المعرفة والهداية وتوجه الجزئي إلى الكلي مع عارضة التعين منتجة للشوق من جهة الجزئي ومنتجة للجذب من جهة الكلي. ﴿مَا مِنْ دَابَّةٍ إِلاَّ هُوَ آخِذٌ بِنَاصِيَتِهَا﴾[٦٤].

اتضح من الأبحاث المتقدِّمة المقصود من التعين والتعينات، ولمزيد من الإيضاح نذكر ما قاله الأستاذ السيد جلال الدين الأشتياني في كتاب «الوجود من وجهة نظر الفلسفة والعرفان»: «بما أن الموجودات تجليات ذات الحق، فهي موجودة بوجود حقيقي، وبما أن الوجود منبسط فالموجودات كالمعنى الحرفي تكون عين الربط بالحق تعالى. وقد عبَّر عنها المحققون بـ «التعين» ونسب وجود الحق تعالى. وإذا قالوا: إن وجود الموجودات الممكنة مجازي، فإنما يريدون من ذلك المجاز العرفاني. وإذا قالوا إن ما سوى الله وجوده اعتباري، فيريدون من الاعتباري الاعتباري العرفاني. بمعنى أنه لو قطع النظر عن تجليات الحق تعالى فلا يمكن لأي ماهية من الماهيات أن تكون موجودة محققة» [٦٥].

وذكر الدكتور سجادي في قاموس العلوم العقلية رأي صدر الدين حيث يقول: "تعيُّن الشيء غير تشخصه، إذ الأول أمر نسبي دون الثاني لأنه نحو وجود الشيء وهويته لا غير».

وذكر في الكتاب نفسه تحت عنوان «التشخص» أن الغالبية قد استعملوا كلمة التعين والتشخص بشكل مترادف.

ويكتب الأستاذ المرحوم الميرزا مهدي الأشتياني في كتابه «أساس التوحيد» حول الفرق بين التعين والتشخص والتمييز ويقول: «قال أساطين فن الحكمة وسياحو بيداء المعرفة والفلسفة اللامتناهية في الفرق بين التشخص والتعين والتميز إن التشخص هو كون الشيء على حيثية يمتنع معها صدقه

على كثيرين. التشخص بهذا المعنى يقابل الكلية والإبهام».

«ومن وجهة نظر أرباب التحقيق وأصحاب النظر الدقيق يكون تحققه على نحو الوجود الخاص للشيء ولا يحصل بالفاعل والمادة والعوارض المادية ونحوها، والتعين أعم من التشخص، فكل متشخص متعيّن ولكن كل متعين ليس بمتشخص».

وبعبارة أخرى التعيّن والتميز من الأمور النسبية سواء أكان تعيّن الشيء هو الذي يميزه عن غيره. إذ كان تعينه عين ذات المتعين؛ كتعيّن الواجب تعالى وكتعيّن الماهيات الإمكانية والمفاهيم العقلية في الذهن، وقد يكون التعيّن زائداً على ذاته؛ كامتياز الكاتب عن الأمّي بالكتابة وقد يكون بعدم حصول شيء له كامتياز الأمّي عن الكاتب بعدم الكتابة».

«واختلاف التميّز والتشخص بالنسبة أيضاً، وكل واحد من التميّز والتعيّن يحصل من خلال ضم أمور كلية إلى المتميُّز والمتعيُّن، وذلك خلافاً للتشخص الذي يحصل بسبب الوجود الخاص للشيء ولا يحصل من خلال ضم كلمات غير متشخصة في حد ذاتها. والتميز يتحد مع التعيّن مصداقاً ويتساوقان مفهوماً [٦٦].

جاءت كلمة «عارضة تعيّن» في النص المتقدم لتكون قيداً توضيحياً لمسألة توجه الجزئي إلى الكلي، ولنتمكن من خلالها من توضيح العلاقة التي تربط الأمر الجزئي والكلي مع الشخص، والشيء أو الأمر المعقول والمحسوس، لذلك ذكر المرحوم الشبستري «عارضة تعيّن» ليوضح العلاقة بين موضوع الكلي والجزئي والتعين.

(يعتبر البحث عن الأمر الكلي والأمر الجزئي من جملة الأبحاث المنطقية، وسنقوم بذكر البحث التالي حول هذا الموضوع نقلاً عن كتاب «رهبر خرد» لسببين: الأول لأجل التذكير بأهمية الأستاذ الكبير المرحوم شهابي، والثاني لأن المرحوم شهابي قد ذكر هذا البحث هنا بشكل مفصّل وكامل. قال المرحوم شهابي:

فائدة في الفرق بين «الكل» و «الكلي»

١- يحصل الكل من خلال اجتماع الأجزاء، والكلي لا يحصل من اجتماعها، فالكل عبارة عن مجموع الأجزاء، والكلي يخالفه.

٢- الكل لا يحمل على الأجزاء حمل مواطاة، والكلي يحمل على الجزئيات بالاسم والحد.

٣- لا يمكن وجود الكل من دون وجود الجزء، ويلزم من خلال عدم الجزء عدم الكل، والكلي على العكس.

٤- يمكن للكل أن يحصل في الخارج، والكلي لا يحصل في الخارج، فلا يمكن أن نشاهد في الخارج أي وجود لشخص إنسان كلي.

٥- أجزاء الكلي محصورة، بينما جزئيات الكلي غير محصورة.

٦- لا يمكن للكل أن يكون جزء الجزئي، بينما يمكن للكلي أن يكون جزء الجزئي كالحيوان الذي هو جزء الإنسان.

٧- لا يجب أن يسبق تصور ماهية الكل على تصور ماهية الجزء، بينما يجب تصور ماهية الكلي قبل تصور ماهية الجزئي.

ويمكن تصور اختلافات أخرى بين الكل والكلي منها:

١- يمكن أن يكون الكل أخص من جزئه؛ كالإنسان بالنسبة للحيوان، والكلي لا يكون هكذا.

٢- الكل متأخر عن الجزء في كافة أوعية الوجود، والكلي لا يتأخر عن جزئيه.

٣- التعدد في أجزاء الكل حتمي، بينما التعدد في جزئيات الكلي غير ضروري.

الجزئي كما يصطلح عليه علماء المنطق على قسمين:

١- الحقيقي.

٢- الإضافي.

التعريف المذكور فيما تقدم تعريف للجزئي الحقيقي. والجزئي الإضافي عبارة عن كل شيء يشمله الكلي. (حتى وإن كان هذا الشيء كلياً أيضاً)[٦٧].

تعرَّض صدر المتألهين في المجلّد الأول من الأسفار لموضوع الوجود المحض غير المقيَّد بأي قيد (ومن جملة ذلك الكلي والجزئي) فقال:

«**نقاوة عرشية:** قد تبين مما قرع سمعك أن حقيقة الوجود من حيث هو غير مقيَّد بالإطلاق والتقييد، والكلية والجزئية والعموم والخصوص، ولا هو واحد بوحدة زائدة عليه ولا كثير ولا متشخِّص بتشخّص زائد على ذاته كما سنزيدك انكشافاً. ولا مبهم، بل ليس له في ذاته إلا التحصل والفعلية والظهور وإنما تلحقه هذه المعاني الإمكانية والمفهومات الكلية، والأوصاف الاعتبارية والنعوت الذهنية بحسب مراتبه ومقاماته المنبه عليها بقوله تعالى: رفيع الدرجات.

فيصير مطلقاً ومقيّداً وكلياً وجزئياً وواحداً وكثيراً من غير حصول التغير في ذاته وحقيقته»[٦٨].

يمكن خلاصة الشرح المتقدّم تحت عناوين: الأسماء والصفات أو التعينات، وقد أشرنا إلى العلاقة بين الأمر الكلي والجزئي والتعينات.

جاء في النص أن المعرفة والهداية توجب شوق الجزئي للكلي وجذب الكلي للجزئي. وبشكل عام فالجزئي يتوجه إلى الكلي دائماً. يمكن مشاهدة مصداق هذا العنوان في الشخص العارف والواصل الكامل، حيث يمتلك قدرة جذب بما يتحلى به من فوائد كبيرة ومعارف لاتصافه بالصفات العالية الإنسانية. فالعارف يجذب الأفراد الذين هم في حكم الجزئي. من جهة أخرى، فالشخص الذي يحمل في فطرته الاستعداد يتحرّك ويتشوق لجهة الكمال بغية ظهور استعداداته ووصولها إلى كمالها، فيحصل جذب الاستعدادات من القوة إلى الفعل.

هذا هو سر عشق الجزئي للكلي، ومن الطبيعي أن أساس هذا الشوق والجذب في الطرفين قائم على أساس الإدراك الذي أفاضه الله تعالى على الجاذب والمجذوب وهو ما نعبّر عنه بالفطرة (فطرة الله)، الفطرة هذه هي أساس المعرفة والهداية.

الثمرة والورقة والغصن والساق جميع هذه الأمور تعتمد على الجذع في طريق نموها، أما المنشأ الأصلي لجميع هذه الأمور، فهو الذات الإلهية الأزلية،

فكانت ذاته تعالى مرجع كافة الكمالات وهي كالجذع لأوراق وأغصان حقائق الوجود، وهذا قائم على أساس الجذب في يحبهم، والعشق في يحبوه. وبما أن المعرفة ونور الهداية من أساسيات هذا الموضوع، ذكر المرحوم الشبستري الآية الشريفة المتقدمة في النص كشاهد لتوضيح رأيه.

ويمكن الإشارة إلى مثال آخر لتوضيح هذا الأمر، وهو أننا لو أخذنا بعين الاعتبار الإنسان الواصل الكامل الذي يعتبر وجود الأنبياء والأولياء نماذج هداية وأئمة يقتدي بهم، فهنا نلاحظ هذا الشوق من جانب هذا الإنسان إليهم لما يمثلونه، ومن الجهة الأخرى نشاهدهم يجذبون السالك إلى معارفهم من حيث إيجادهم أرضية الجذب في وجوده، وتحدثت الآية الشريفة: ﴿طه ❖ مَا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْقُرْآنَ لِتَشْقَى﴾[٦٩] عن هذه الواقعية.

كيفية حركة الجاذب والشائق والمحب

حقيقة: كذلك الجذب والشوق والمحبة الإرادية من الموجودات موجبة للحركة الطواعية ﴿ائْتِيَا طَوْعاً أَوْ كَرْهاً قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ﴾[٧٠].

نتيجة: حركة المجذوب إلى جانب الجاذب لا تكون إلا على الخط المستوي الذي هو الصراط المستقيم.

رمز: تعدد الحركات وتعدد الطرق التي هي على وفق التعينات العدمية غير متناهية ﴿لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجاً﴾[٧١].

يمتاز الإنسان ويتقدَّم عن كافة الموجودات بامتلاكه استعدادات أعلى وأشرف منها، وفي هذا السياق يقع شوقه، جذبه ومحبته الإرادية، حيث يكون الالتفات إلى المبدأ في أعلى حد ومرتبة. وعندما يصل إلى مرتبة خليفة الله تثمر وتتفتح استعداداته، وهذا يدل على أنه لا وجود لأي موجود يوازيه في امتلاكه استعدادات كمالية. يؤدي هذا إلى حركته عن رغبة وطواعية إلى أصله.

فيما يتعلق بالجذب والشوق والمحبة من المناسب التذكير بأبيات لابن الفارض يقول:

ويا ما عسى من أناجي توهماً | بياء الندا اونستُ منك بوحشةٍ
فكل الذي ترضاه والموت دونه | به أنا راضٍ والصبابة أرضت
ونفسي لم تجزع بإتلافها السما | لو جزعت كانت بغيري تأست
وفي كل حيٍ كل حيٍ كميت | بها عنده قتل الهوى خير موته

ما تحدث عنه الشبستري حول الجذب والشوق والمحبة هو شيء يسير مما يحصل للشائق والمحب والمجذوب، وكما يقول حافظ: حديث العشق لا يستطيع أن يعبّر عنه باللسان، العاشق لا يأبه للموت في سبيل رضى المعشوق. ولا يحزن أو يجزع لانقضاء الوقت في الحزن والغم.

أما فيما يتعلق بفعل الأمر في الآية المتقدِّمة في النص «ائتيا»، فالظاهر أن المراد منها السماء والأرض حيث أجابتا: «أتينا طائعين».

يقول المرحوم أبو الفتوح الرازي بعد ذكر عدد من الآراء حول الآية المذكورة:

«جاء الجواب من السماء والأرض على شكل «طائعين» ولم تجيبا بـ «طائعتين» لتشتمل على كل ما هو موجود في السماء والأرض من العقلاء وغيرهم».

ثم وضح في ذيل الآية بأن الحكيم لا يسأل الجماد، فاعتبر أن المقصود من سؤال الجماد هو الأحياء والعقلاء في السماء والأرض.

أود الإضافة هنا بأن هذه العبارة هي للأحياء؛ لأن الجماد لا يملك روحاً فمن يمتلك الروح هو الذي يدرك معنى الطاعة. ومجرّد وجود الروح لا يكفي فكم يوجد من هم في مرتبة أدنى من الحيوان: ﴿**أُولَئِكَ كَالأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ أُولَئِكَ هُمُ الْغَافِلُونَ**﴾[٧٢]. وقد وصف ابن الفارض في بيته الأخير من هم عكس الأشخاص المذكورين في الآية الشريفة.

يقول الشبستري حول الجاذب والمجذوب تحت عنوان «نتيجة»: حركة المجذوب إلى جانب الجاذب لا تكون إلا على الخط المستوي الذي هو الصراط المستقيم.

يعتبر هذا الحكم بديهياً بالنسبة للجاذب والمجذوب، فالكهرباء أو المغناطيس قد يجذبان الشيء بشكل مستقيم إليهما. السالك المجذوب قد هيء العشق له الأرضية المناسبة لعملية جذبه إلى الحق تعالى، وهذه الحركة مستقيمة لا انحراف فيها. العشق هو الذي يقود المجذوب إلى الجاذب ويتجلّى له في كل أموره، بحيث لا يتركه للحظة حتى لا يضل الطريق. وقد ذكر المرحوم الشبستري الآية الشريفة التالية في تأييد هذا الرأي: ﴿مَا مِنْ دَابَّةٍ إِلاَّ هُوَ آخِذٌ بِنَاصِيَتِهَا إِنَّ رَبِّي عَلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾[٧٣]، فبما أن زمام اختيار كل موجود بيد الله تعالى، فهو تعالى يقوم بإمدادها بشكل دائم ومساعدتها لأجل إجراء أوامره فتتحرك في الطريق المستقيم. وهنا تكتسب جملة «آخذ بناصيتها» أهمية خاصة، فلو لم يكن هذا الأمر لم يكن هناك وجود لأي نظم واستقرار في العالم على الإطلاق.

وقد أشار المرحوم الشبستري في ختام نصه إلى كمية الحركات وتعدد الطرق، وذكر آية شريفة كشاهد على هذا الأمر.

الحديث عن الآية الشريفة في النص يتسع لمقدار كتاب من البحث والتحقيق، حيث تشتمل كلمة «منكم» كافة أفراد البشر.

ثم إن حكم عدم عبثية الخلقة تحتوي على كافة أفراد البشر أيضاً: ﴿أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثاً وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لاَ تُرْجَعُونَ﴾[٧٤]، وقد ساهمت الألطاف التي شملت كافة البشر والاستعدادات المعطاة لهم للوصول إلى الكمال في عملية الرشد، والكمال الباطني بشكل كامل. فوجود الهادي؛ أي النبي، ووجود الكتاب باعتباره برنامجاً، والحكم بضرورة الالتفات إليهما وتهيئة الأرضية اللازمة للإدراك والفهم، سواء أكان في القالب أم القلب، أي الظاهر والباطن، كل هذا في حكم «الشرعة» و «المنهاج». المنهاج يعني الطريق، والشرعة تطلق على محل وجود البحر والنهر، حيث يلجأ الناس إليهما لأخذ الماء. ويمكن توضيح وجود هذه البرامج وتدوينها تحت ذيل كلمتي الشرعة والمنهاج. وبعبارة أخرى يمكن القول: بوجود شرعة ومنهاج أو شريعة وطريق لكل أمة. ويضاف إلى هذا المعنى السير المتعدّد لأصحاب السلوك، حيث تتعدّد بعدد أنفس الخلائق. (الطرق إلى الله بعدد أنفس الخلائق)، حيث يلجأ كل منهما إلى طريق خاص في الوصول إلى الحق تعالى. الشريعة تمثل ماء الحياة كما أن الماء هو سبب حياة وبقاء عالم الأجسام ﴿وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ

شَيْءٍ حَيٍّ﴾[٧٥]، وكلاهما (الشريعة والطريقة) لازمان لظاهر الشريعة وباطن السلوك وقد وقع الاختيار عليهما في القرآن الكريم.

يمكن معالجة البحث من زاوية أخرى، حيث قلنا فيما مضى أن التعيّن هو التجلي، والتعينات هي التجليات الإلهية، حيث لا تكرار في التجلّي ويلزم من عدم التكرار هذا الاختلاف في ظاهر وباطن كل تعين وكل جلوة. وكل جلوة وتعين يجب أن يسير في طريق الكمال بحكم ﴿كُلٌّ إِلَيْنَا رَاجِعُونَ﴾[٧٦]، و ﴿ثُمَّ إِلَيَّ مَرْجِعُكُمْ﴾[٧٧]. وعلى هذا فشرعة ومنهاج كل تعيّن يختلف عن الآخر بالضرورة؛ بمعنى أن كل تعيّن يمتلك شرعة ومنهاجاً خاصاً به. وهذا القول عبارة أخرى لقولنا: إن كل إنسان يصل إلى الحق تعالى من خلال سيره النفساني الخاص به، وهذا هو المراد من الشرعة والمنهاج في الآية الشريفة المتقدّمة وقد أيّد هذا الأمر كلمتي «من» و «كم».

لا يوجد اختلاف حول أصول شريعة الأنبياء. فدعوة كافة الأنبياء كانت في سبيل التوحيد والوحدة الإلهية. أما الاختلاف فكان في الأحكام. وتعتبر شريعة خاتم الأنبياء أكمل الشرائع من حيث نشر المعارف وبسط الأحكام. ولا يخفى على أحد أفضلية القرآن الكريم على سائر الكتب السماوية. وهذه نعمة كانت من نصيب أصحاب وأتباع الشريعة الخالدة.

الشرعة في اللغة بمعنى الشريعة، وقد تعرضت بعض التفاسير للآية الشريفة من زاوية واحدة. ثم إن أغلب التفاسير كانت تتناسب مع قوله تعالى: ﴿لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجاً﴾[٧٨]، مع التوضيح الذي ذكرناه. الأرواح كالأجسام لا تتحقق حياتها من دون ماء الحياة؛ أي من دون الشريعة، ولكل منها شرعة خاصة ترتوي منها.

الماء الذي يجري إلى الأشجار ماء واحد، ولكن كل نبتة تجذب بمقدار قوتها الوجودية وما تحتاج إليه منه وترسله إلى الأغصان والأوراق والثمار، ولا يمكننا أن نلاحظ وجود شجرتين متفقتين بشكل كامل من حيث الأغصان والأوراق والثمار والطعم... مع أن الماء الذي تجذبانه واحد.

لقد مضى أكثر من ألف وأربعمائة سنة على بعثة الرسول الأكرم ﷺ، حيث ترك الملايين من أتباع هذه الشريعة والذين كانوا من أصحاب الأقلام آثاراً خاصة بهم فيها.

ومن بين هذه الملايين لا يمكن أن نشاهد اثنين كان لهما أثرين أو كتابين متماثلين بشكل كامل. بمعنى أننا لا نلاحظ وجود رجلين كانت عباراتهما وأقوالهما واستنتاجاتهما متماثلة بشكل كامل مع العلم أن القرآن واحد، والشريعة واحدة والمصدر ومنبع الفيض واحد أيضاً. وهكذا ستستمر هذه الرؤية وهذه الحالة حتى يوم القيامة.

وهذا هو المعنى الواقعي للآية الشريفة: ﴿لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجاً﴾، فلماذا يجب أن يحصل هذا الأمر؟ السبب هو مغايرة شرعة ومنهاج كل شخص للشخص الآخر. وقد تحدثنا عن عدم حصول التكرار في التجلّي، ولكن الاختلاف في الخلقة من الأصول الأساسية للخلق ومن الآيات الإلهية البارزة: ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ خَلْقُ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ وَاخْتِلاَفُ أَلْسِنَتِكُمْ وَأَلْوَانِكُمْ﴾[٧٩].

إن جلال وجمال وعظمة وقدرة الحق تعالى الأزلية توضح الاختلاف في الآثار، حيث تعد من تجليات حضرته. «الحمد لله المتجلّي لخلقه بخلقه، والظاهر لقلوبهم بحجته»[٨٠].

وحدة الوجود

سر لطيف: كلما يظهر من آثار الوجود الذي نراه موجوداً متعيّناً ليس (ذاك هو الموجود) إلا العدم؛ لأن الحق جل وعلا منزّه عن الكثرة. هذا ما يشير اليه الشبستري بهذه العبارات: «محيط خطوط طرق نقطة الموجودات ليس إلا العدم». ليس مفهوم هذه العبارة غير أن ما يُرى أو يوجد من الموجودات لا يكون إلا مظهراً من مظاهر الحق جل وعلا. بعبارة أخرى ليس في العالم وجود غير وجود الحق. ﴿وَكَانَ اللهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُحِيطاً﴾[٨١].

جاءت الآية المذكورة في النص مسبوقة بالآية الشريفة: ﴿وَلِلَّهِ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الأَرْضِ﴾؛ والمقصود منها: أن ما بحوزتك وما تتمتع به ليس ملكاً لك. إذاً ماذا أملك؟ ما هي الأمور الموجودة فينا؟ هذا ما وضّحه الشبستري حول الآية المتقدّمة الذكر. وقد تعرّض المرحوم السيد حيدر الآملي لهذه الآية والآيات المشابهة، فقال: «وكل هذا إشارة إليه؛ أي إلى أن الوجود واحد وليس له حلول في شيء، ولا خروج عن شيء. كما أشار تعالى هو بنفسه ﴿إِنَّهُ بِكُلِّ

شَيْءٍ مُحِيطٌ﴾، وأشار إليه بقوله: ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ﴾[٨٢]؛ لأن الإحاطة والمعية بدون الذي قررناه يلزم (عنهما) الثنوية والغيرية والحلول والتباعد وغير ذلك، وهذا غير جائز. فما بقي إلا أن يكون هو عين كل شيء ومع كل شيء. ونفس كل شيء، كما مرّ في بيان قوله: ﴿أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ ◆ أَلاَ إِنَّهُمْ فِي مِرْيَةٍ مِنْ لِقَاءِ رَبِّهِمْ أَلاَ إِنَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُحِيطٌ﴾[٨٣]. وغير ذلك من الآيات الدالة على ذلك[٨٤]. ذكر المؤلف سابقاً بعض المسائل التي تتعلق بالموضوع، حيث اعتبر أن عدم الالتفات لهذه المسائل يؤدي إلى الحلول والتباعد وغير ذلك، وهذا خلاف الواقع).

الجميع يعلم المقصود من كلمة محيط، وهي تعني بالمفهوم العام اشتمال الغالب على كافة الجوانب والتسلط على المحاط. وعند نسبتها إلى الحق تعالى يمكن القول عند الأخذ بعين الاعتبار أوصافه عز اسمه؛ أي الحياة، الكلام، القدرة، الإرادة، العلم، السمع، والبصر أنه تعالى: محيط حياة، محيط كلاماً، محيط قدرة، محيط علماً، محيط إرادة، محيط سمعاً ومحيط بصراً [٨٥].

باعتبار الآية الشريفة فالفرد الإنساني في حكم المحاط ويمتلك حظاً من هذه الأوصاف؛ أي أنه حي، متكلّم، قادر، عالم، سميع، وبصير.

أما هذه الأوصاف التي يمتلكها الإنسان المخلوق من أين اكتسبها وكيف حصلت له؟ فإن كانت هذه الأمور ذاتية له، فلماذا المحدودية الموجودة فيه. وقد قيل: إن الذاتي لا يقبل التغير. وعلى هذا فما أعطي له هو سهم وحظ بسيط لا يقبل الدوام والاستمرار، مثال ذلك مسألة العلم التي أشار إليها الله تعالى بقوله: ﴿وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلاَّ قَلِيلاً﴾[٨٦]. فكيف يمكن لي كإنسان أن أظهر وجودي بناءً على هذه الواقعية أو أن أظهر واحدة من هذه الصفات وأنسبها لنفسي. إن إدراك الفقر الواقعي يؤدي بالقطع واليقين إلى سلب الوجود عنا. هذا هو المعنى الذي يعطينا معنى المظهر والمرآة والتعين، وهذا هو المعنى الصحيح للكلمة الطيبة: لا حول ولا قوة إلا بالله، وقولهم: إذا تم الفقر فهو الله.

يتحدّث فرغاني عن الفقر بعد ذكره لبيت من الشعر عن ابن الفارض:

ويمّمتها بالفقر، لكن بوصفه غنيت فألقيت افتقاري وثروتي

«قصدت حضرة المعشوق خالياً قلباً وقالباً عن كافة الأشياء، لكنني أصبحت ذا قدرة بوصف الفقر القائم بي وبرؤيته، ومن هنا ألقيت وصف الفقر والقدرة على رؤيته».

ثم يقول: «يجب أن يعلم أن للفقر اعتباران: الأول خلو حقيقة وماهية الفقير عن كل شيء واستهلاكه في علم الحق إلا من استعدادته، والنظر إلى ذاك الاستعداد وإضافته إلى ذاته».

«والاعتبار الثاني، الخلو من كل شيء ومن ذاك الاستعداد والإضافة. فعلى مقتضى الاعتبار الأول، فالفقير يلزمه الاحتياج ذلك؛ لأنه لا وجود له بالنظر إلى حقيقته. وقد قيل: الفقر احتياج ذاتي». وقيل أيضاً: «الفقير يحتاج إلى كل شيء ولا يحتاج إليه شيء».

«وأما مقتضى الاعتبار الثاني، فهو أن لا يحتاج الفقير لأي شي؛ لأنه لو نظر إلى نفسه لوجدها خالية من كل شيء حتى من الاستعداد والإضافة، فإذا تم هذا الخلو ووصل إلى النهاية، فيضاف إلى الحق فلا يبقى إلا الحق وطلبه، فهل يبقى لهذا الفقير أي حاجة؟ فمن قال: الفقير لا يحتاج إلى الله، قصد به هذا المعنى، حيث قال العرفاء الأكابر: «إذا تم الفقرفهو الله».

«وهنا يقول: بما أنني وصلت إلى هكذا خلو من كافة الأحوال والطلب والاحتياج وغير ذلك، فسألتفت إلى حضرة المعشوق وأصبح غنياً بوصف عدم الاحتياج هذا. ومن خلال غناء الفقر أصبحت خالياً وحراً»[٨٧].

فأثبت لي إلقاء فقري والغنى   فضيلة قصدي فاطرحت فضيلتي

ويقول المرحوم الآملي في تعقيب الآية الشريفة:

«كأنهم ما يعرفون» «أنه بكل شيء محيط» وأن كل شيء مُحاط به، وأن المحيط لا ينفك عن المحاط أبداً لأنهم لو عرفوا ذلك، لعرفوا أن أي محاط فرض يكون المحيط معه، بلا انفكاك عنه أبداً كما أخبر عنه العالم الرباني، صلى الله على نفسه القدسية في قوله: «مع كل شيء لا بمقارنة»، «وغير كل شيء لا بمزايلة»، وفي قوله أيضاً: «وإنه لبكل مكان ومع كل إنس وجان، وفي كل حين وأوان».

"وإلى هذه المشاهدة الجلية أشار - جل ذكره في قوله تعالى: ﴿فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللهِ﴾[88]، ومعناه أي جهة توجهتم فثم ذات الله ووجوده، ومعلوم أن الوجه هو الذات مع لوازمها وكمالاتها، لقوله أيضاً: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلاَّ وَجْهَهُ﴾[89]. ولقوله: ﴿كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ * وَيَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلاَلِ وَالإِكْرَامِ﴾[90]، وقد تقدّم معنى هاتين الآيتين على ما ينبغي فارجع إليه، فإنه ليس (هنا) موضع بسطه».

وقول أمير المؤمنين علي عليه السلام «مقارنة»، فمعناه اللغوي: قارنه أي صاحبه واقترن به- والمقصود اللغوي من المزايلة: زايله أي فارقه وباينه- انقطع عنه وفارقه- باينه أي هاجره. ويتضح معنى عبارتي أمير المؤمنين علي عليه السلام من خلال الآية الشريفة التالية: ﴿فَسُبْحَانَ الَّذِي بِيَدِهِ مَلَكُوتُ كُلِّ شَيْءٍ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾[91].

الجهة وواقعيتها

حقيقة: الجهة أمر نسبي – والتوجه أو الحركة من أي جهة كانت لا تكون إلا إلى جانب المحيط البسيط.

﴿وَلِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللهِ إِنَّ اللهَ وَاسِعٌ عَلِيمٌ﴾[92].

يمكن تعيين وتحديد جهة ومحيط الأشياء الواقعة في حدود خاصة وذلك في حال أمكن التعرّف والوصول إلى عرضها وطولها ومساحتها وحجمها أو عمقها. وبما أن أشياء عالم الوجود لا تملك حداً خاصاً، فهي خارجة عن نطاق الجهة والإحاطة. المشهور أن كل شيء يمتلك بشكل من الأشكال جهةً ومحيطاً خاصاً به.

إذا أخذنا بعين الاعتبار أوراق أشجار الحديقة والتفتنا إلى جهاتها ومحيطها لوقفنا على أماكن عجزنا وعلمنا سر تعظيم وتكريم الإله.

هذا فيما يتعلق بالأشياء المحسوسة في عالم الوجود، أما الموجودات والأشياء غير المحسوسة فهي أيضاً تمتلك جهات ومحيطات.

هذا التوضيح الذي يتعلق بالجهة والمحيط يقودنا إلى معرفة كونها أموراً

نسبية، حيث إن محيط وجهة كل شيء أمر نختص بذلك الشيء. والمحيط البسيط الذي أشار إليه في النص عبارة عن ذات الكبرياء الإلهي **﴿وَإِلَيْهِ يُرْجَعُ الأَمْرُ كُلُّهُ﴾**[٩٣]. **والتوجه والحركة إلى المحيط البسيط يحتوي على معنى** واسع أشار إليه الفلاسفة والحكماء تحت عناوين تجدّد الأمثال والحركة **الجوهرية. وهنا يوجد آراء ونظريات متعدّدة نسبت هذا الأمر تارة إلى الجواهر والبعض الآخر نسبها إلى الجواهر والأعراض معاً. ولمزيد من الاطلاع نشير إلى** هذا البحث.

يقول صدر المتألهين الشيرازي:

«وثالثاً إن الحركة عبارة عن خروج الشيء من القوة إلى الفعل تدريجاً لا الشيء الخارج عنها إليه. وهو معنى نسبي والأمور النسبية والإضافية تجددها وثباتها كوجودها وعدمها، تابعان لتجدّد ما نسب إليه. وثباته فضلاً عن نفس النسبة والإضافة كمفهوم الانقضاء والتجدد، فها هنا ثلاثة أشياء: تجدّد شيء، شيء به التجدّد، وشيء متجدّد. والأول معنى الحركة. والثاني المقولة. والثالث الموضوع» [٩٤]. (وقد خصّ صدر المتألين عدة صفحات لهذا البحث في المجلد عينه جمع فيها الأقوال المختلفة في الحركة الجوهرية وتجدد الأمثال).

ويقول تحت عنوان: تنبيه تمثيلي: «إن كل جوهر جسماني له طبيعة سيّالة متجدّدة، وله أيضاً أمر ثابت مستمر باق نسبته إليها نسبة الروح إلى الجسد. وهذا كما أن الروح الإنساني لتجرده باق وطبيعة البدن أبداً في التحلل والذوبان والسيلان وإنما هو متجدّد الذات، الباقية بورود على الاتصال، والخلق لفي غفلة عن هذا **﴿بَلْ هُمْ فِي لَبْسٍ مِنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ﴾**[٩٥]، وكذلك حال الصور الطبيعية للأشياء، فإنها متجدّدة من حيث وجودها المادي الوضعي الزماني، ولها كون تدريجي غير مستقر بالذات ومن حيث وجودها المادي الوضعي الزماني، ولها كون تدريجي غير مستقر بالذات ومن حيث وجودها العقلي وصورتها المفارقة الأفلاطونية باقية أزلاً وأبداً في علم الله تعالى».

«ولست أقول: إنها باقية ببقاء أنفسها، بل ببقاء الله تعالى لا بإبقاء الله تعالى إياها. وبين المعنيين فرقان كما سيأتي لك تحقيقه في موضعه. فالأول

وجود دنيوي ثابت بائد داثر لا قرار له، والثاني وجود عند الله غير داثر ولا زائل لاستحالة أن يزول شيء من الأشياء عن علمه تعالى أو يتغير علمه تعالى إنّ في هذا لبلاغاً لقوم عابدين» [٩٦].

ويقول في مكان آخر مشيراً إلى من يعتبر مسألة تجدد الأمثال والحركة الجوهرية من اختراع الفلاسفة. فيخاطبهم بأن هذه المسألة موجودة في الآيات القرآنية الشريفة:

«وأما رابعاً، فقولك هذا إحداث مذهب لم يقل به حكيم، كذب وظلم. فأول حكيم قال في كتابه العزيز هو الله سبحانه وهو أصدق الحكماء، حيث قال: ﴿وَتَرَى الْجِبَالَ تَحْسَبُهَا جَامِدَةً وَهِيَ تَمُرُّ مَرَّ السَّحَابِ﴾[٩٧]. وقال: ﴿بَلْ هُمْ فِي لَبْسٍ مِنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ﴾ [٩٨]. وقوله إشارة إلى تبدل الطبيعة: ﴿يَوْمَ تُبَدَّلُ الأَرْضُ غَيْرَ الأَرْضِ﴾[٩٩]. وقوله تعالى: ﴿فَقَالَ لَهَا وَلِلأَرْضِ ائْتِيَا طَوْعاً أَوْ كَرْهاً قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ﴾[١٠٠]. وقوله: ﴿إِنْ يَشَأْ يُذْهِبْكُمْ وَيَأْتِ بِخَلْقٍ جَدِيدٍ﴾[١٠١]. وقوله: ﴿كُلٌّ إِلَيْنَا رَاجِعُونَ﴾[١٠٢]. إلى غير ذلك من الآيات المشيرة إلى ما ذكرناه» [١٠٣].

تناول المرحوم الشبستري موضوع التجدد والحركة في الفصل السادس من بحثه. فيما يتعلق ببقية البحث فقد غفل ناشرو الرسالة عن الآية المذكورة كشاهد في النص، الآية بدأت بفعل أمر «قُل» والصحيح وجود كلمة «لله» فعبارة «قل لله» جزء من الآية ١٢٤ من سورة البقرة التي تبدأ بقوله تعالى: ﴿سيقول السفهاء﴾.

جاء في الآيتين قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ﴾، وجاء القسم الثاني من الآيتين قوله تعالى: ﴿فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا﴾، تبدأ الآية الشريفة بقوله تعالى: ﴿ولله﴾.

تمتلك كلمتي «المشرق» و «المغرب» معنيين باعتبار الوضع الصرفي: الأولى اسم زمان ومكان، والأخرى مصدر (مصدر ميمي ثلاثي مجرد). يمكن القول في المعنى الأول: محل الطلوع وزمان الطلوع ومكان الغروب وزمان الغروب. ويقال في الثاني: الطلوع والغروب هما تلقيان مختلفان للآيتين الشريفتين حيث جاء فيهما: ﴿وَلِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ﴾.

بحث الفقهاء في القسم الأول من هذه الآية الشريفة: **﴿وَلِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ﴾**، فتعرضوا لمسألة الصلوات الواجبة والمستحبة وكيفية القيام بها حين الاضطرار وغيره، وأيضاً في مسألة اختيار القبلة عند الحركة. واستند العرفاء إلى القسم الثاني من الآية الشريفة: **﴿فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ﴾**، ليثبتوا أن الوجود واحد ليس أكثر، فإلى أي جهة نظرنا لم نشاهد سوى الله تعالى.

يصدق مفهوم المشرق والمغرب عند ملاحظتنا انبساط نور الشمس على قسم من الأرض وغيابها عن قسم آخر، يقول المرحوم الفيض في تفسير الصافي في ذيل الآية الشريفة: **﴿وَلِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ﴾**؛ يعني ناحيتي الأرض أي له كلها. فأينما تولوا فثم وجه الله قيل: أي ذاته، إذ لا يخلو منه مكان. ان الله واسع ذاتاً وعلماً وقدرة ورحمة وتوسعة على عباده. عليم بمصالح الكل وما يصدر عن الكل في كل مكان وجهة».

وينقل عن المرحوم القمي فيما يختص بالمعنى الفقهي قوله:

«إنها نزلت في صلاة النافلة تصليها حيث توجهت إذا كنت في السفر. وأما الفرائض فقوله تعالى: **﴿وَحَيْثُ مَا كُنْتُمْ فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ﴾**[١٠٤]؛ يعني الفرائض لا تصليها إلا إلى القبلة».

ويقول ابن عربي في شرح فأينما تولوا: «**فأينما تولوا**» أي جهة تتوجهوا من الظاهر والباطن، فثم وجه الله؛ أي ذات الله المتجلّية المجلية بجميع صفاته، أو ولله الإشراق على قلوبكم بالظهور فيها، والتجلي لها بصفة جماله حالة شهودكم وفنائكم. والغروب فيها بتستره واحتجابه بصورها وذواتها. واختفائه بصفة جلاله حالة بقائكم بعد الفناء، فأي جهة تتوجهوا حينئذ فثم وجه، لم يكن شيء إلا إياه وحده.

﴿إِنَّ اللَّهَ وَاسِعٌ﴾ جميع الوجود، شامل لجميع الجهات والوجودات عليم بكل العلوم والمعلومات.

وأما معنى ولله الإشراق بناءً على المعنى الثاني فهو مأخوذ من المشرق حيث يمتلك معنىً مصدرياً.

أثر البعد وحجاب التعين

نتيجة: الشوق والمحبة في وجود السالك الشائق والمحب سبب أن يقوم بذلة لإطاعة أمر محبوبه ومعشوقه. والعبادة عنوان آخر لهذه الإطاعة وهي من لوازم البعد وحجاب التعين. ﴿إِنْ كُلُّ مَنْ فِي السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ إِلاَّ آتِي الرَّحْمَنِ عَبْداً﴾ (١٠٥).»

العبادة هي إطاعة الأوامر والابتعاد عن المنهيات. ومن أحد أهم الألطاف الإلهية بحق عباده هو هذه الأوامر للقيام بالوظائف والواجبات التي تفتح الباب أمام إدراك الحقائق والمعارف الإلهية. العبادة تهيء الأرضية لتحقق أعلى مقام من الإنسانية. الذين يطلبون الوصول إلى الجنة بالعبادة وهم بعيدون عن واقعية وحقيقة الإنسانية، فإنهم يسعون ويهدفون للميل إلى الله وليسوا في مستوى طلب الحق تعالى. أما الوصول إلى الحق، فهو متوقف على الحركة لأجل معرفة النفس والموقع الإنساني الخاص.

لو نظر العابد إلى المعبود بعين العشق والمحبة، فإن عبادته ستكون توأمة لإحساسه بالذلة. وهذا ما أراد بيانه الشبستري في القسم الأول من النص، وأما قوله في القسم الثاني بأن العبادة من لوازم البعد وحجاب التعين فقد أراد منه ما ذكرناه ولزيادة الإيضاح نقول:

العبادة هي لأجل رفع البعد وحجب التعين، البعد عن الحق الذي يأتي على أثر الطاعة وهذا يمتلك معنى ومفهوم العبادة، حيث يتبدل إلى القرب، وحجب التعين أيضاً تسلب العبادة من العابد. وإلى هذا المعنى أشير بقولهم: العبادة جوهرة كنهها الربوبية.

إن من يعمل جاهداً على الالتزام بالأوامر الإلهية ويسعى في طريق العبادة من أجل القرب والوصال ورفع البعد وحجب التعين، هو ذاك العابد الذي تذوق طعم المحبة الإلهية وبادر إلى العبادة عن عشق وعلاقة، ذلك لأن العاشق يسعى دائماً لتحصيل رضى المعشوق، لا بل نلاحظ إصراره على هذا الأمر، وبالتالي حرقة داخلية تؤدي به إلى مقام الذلة في مقابل عزة المعشوق.

هذه العبادة هي التي يلتفت إليها المرحوم الشبستري، ولا يهتم بتلك العبادة التي يتوجه إليها العابد من دون شعور. أما الآية الشريفة التي ذكرناها

كشاهد فهي بعيدة عن المعنى الذي أراده إلا في كلمة الذلة. يقول ابن عربي في شرح هذه الآية: «لكونهم في حيِّز الإمكان ومكمن العدم لا وجود لهم، ولا كمال إلا به، أفاض باسم الرحمن وجوداتهم وكمالاتهم، فهم أنفسهم ليسوا شيئاً، فلو لم يعبدوه حق عبادته باستعدادات أعيانهم في العدم، لما وجدوا، ولو لم يعبدوه بعد الوجود بالقيام بحقوق نعمه التي أنعمها عليهم كملوا. فهم مربوبون مجبورون وفي طي قهره وملكته مقهورون».

يذكر المرحوم صدر المتألهين الشيرازي بحث العبادة تحت عنوانين:

«حكمة قرآنية: إن جميع الناس يعبدون الله بوجه حتى عبدة الأصنام، فإنهم يعبدونها لظنهم الإلهية فيها. فهم أيضاً يعبدون ما تصوروه إله العالم بالحق، إلا أن كفرهم لأجل تصديقهم غير الله، أنه هو الله فقد أصابوا في التصور وأخطأوا في التصديق. ولا فرق بينهم وبين كثير من الإسلاميين من هذا الوجه. قال تعالى: ﴿وَقَضَى رَبُّكَ أَلاَّ تَعْبُدُوا إِلاَّ إِيَّاهُ﴾[١٠٦].

«حكمة مشرقية: إن لجميع الموجودات كائنة كانت أو مبدعة دين «فطري» وطاعة جبلِّية لله تعالى لا يتصور فيها عصيان أصلاً؛ لأن أمره ماض ومشيته نافذة وحكمه جار، لا مجال لأحد في التمرّد والتعصّي؛ أعني بذلك الأمر التكويني والقضاء الحتمي.

وأما الأمر التشريعي المكلَّف به الثقلان خاصة، فيقع فيه القسمان: الطاعة والعصيان بإلهام الملك ووسوسة الشيطان بمقضتى الاسم الهادي والمضل المشار إليهما بإصبعي الرحمن في قوله: «قلب المؤمن بين إصبعين من أصابع الرحمن»[١٠٧].

يستفاد من النص المتقدِّم أن العبادة التي تقوم بها موجودات عالم الوجود على قسمين: عبادة تكوينية وعبادة تشريعية. العبادة التكوينية هي التي يقوم بها كل موجود بما تقتضيه فطرته. كائنات العالم تقوم بهذه العبادة فيما يخص نظم عالم الوجود ﴿وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ﴾[١٠٨]. أما العبادة التشريعية فهي التي يعينها ويحددها النبي والرسول في كل زمان لأهل عصره. وتقوم بأداء العبادة التي أرادها الله تعالى منا عبر الرسول الأكرم ﷺ.

عبادة العابد:

لازمة: عبادة العابد بأي وجه وقعت غير منتسبة إليه لأن وجوده ليس من قبل نفسه. وهي تختص بذات الذي وجوده من قبل نفسه. أي الله تعالى. وكل عابد لله تعالى. تعيّن المتعيّن على حسب الواقع أمر عدمي له ﴿كُلٌّ لَهُ قَانِتُونَ﴾[١٠٩]، ﴿وَقَضَى رَبُّكَ أَلاَّ تَعْبُدُوا إِلاَّ إِيَّاهُ﴾[١١٠].

ذكر المرحوم الشبستري القسم الأخير من الآية (٢٦) من سورة الروم، والآية كاملة على الشكل التالي: **﴿وَلَهُ مَنْ فِي السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ كُلٌّ لَهُ قَانِتُونَ﴾**.

تتشابه هذه الآية الشريفة في المعنى مع آية سابقة وهي الآية رقم (٩٢) من سورة مريم حيث جاء فيها: **﴿كُلٌّ لَهُ قَانِتُونَ﴾**؛ أي كل له عابدون.

ذكرنا في عدة أماكن أن الفقر الذاتي الذي يلحق بالموجودات كافة يؤدي إلى وقوعها تحت إرادة واختيار الحق عز اسمه. وهذه حقيقة لا يمكن إنكارها. لا يوجد أي مفر لموجودات العالم سوى الطاعة، وهذا أصل يقوم عليه أصل الإيجاد: **﴿بِيَدِهِ مَلَكُوتُ كُلِّ شَيْءٍ﴾**[١١١]. الإنسان غير مستثنى من هذه الواقعية باعتباره المظهر والمرآة الكاملة للذات الإلهية المقدّسة إلا أن هذا الإنسان يجب عليه الالتزام والتقيد بالشريعة للوصول إلى استعداداته العالية، بحيث إن عدم اتباع الشريعة يؤدي إلى الانحطاط إلى مرتبة ما دون أي إلى مرتبة الحيوانية. وعلى هذا كان النداء السماوي القرآني لأجل نجاة الإنسان من السقوط.

بما أن الاستعدادات الموجودة في البشر من العطاءات الإلهية، فكلما كانت الاستعدادات أعلى فإن هذا الوجود سيحصل على كمال أكبر. وحيث إن الإنسان يتمتع بأعلى مستوى من الاستعداد، فهو فوق كافة الموجودات من حيث الكمال. ثم إن بقية الأنبياء كانت لأجل إيصال هذا الكمال إلى حدوده القصوى: «بُعثت لأتمم مكارم الأخلاق».

يمكن مشاهدة الملك والملكوت وهما في قبضة القدرة الإلهية وذلك في الحدود القصوى للكمال. إن كافة عوالم الوجود لا تخرج عن إحاطة الحق عز اسمه. وكما أنه يشاهد نفسه في قبضة القدرة الإلهية، فإنه يشاهد

كافة الموجودات وبالعيان تحت إرادة الحق وحكمه. لا يمكن لهذا الشخص المطلع، العليم والواصل إلى الكمال المطلق أن ينسب شيئاً سوى إلى الله. وبعبارة أخرى لا يرى شيئاً غير الله حتى يقوم بنسبته إليه.

لو نظرنا إلى وجودنا، فإن كانت العين ترى فإن ذلك بقدرة ووجود الروح، وإن كانت اليد تتحرك فهذا لا يتم إلا من خلال الروح، وهكذا فالقدرة على التكلّم والقيام والقعود والدرك والفهم وكل شيء صادر عن الروح. ما الذي يجذب المصلّي إلى القبلة؟ ما الذي يجعله يقف على قدميه؟ من الذي يجعله ينطق بالحمد والثناء؟ إن كل هذا لا يتم لولا وجود القدرة عند روح العالم الكلية. وهذا ما أراد الشبستري الإشارة إليه عند قوله «عبادة العابد بأي وجه وقعت غير منسوب به». وأشار إلى هذا المعنى بقوله في عباراته الأخرى «تعين متعين» فللمتقين أمر عدمي والوجود للحق تعالى فقط.

يقول شارح الأسفار بعد نقله عبارة أمير المؤمنين (عليه السلام): «كمال الإخلاص نفي الصفات عنه»، قال: «فما قاله قدّس سره هنا مثل ما وقع في خطبة رسالة فارسية مسمّاة بآغاز وأنجام للمحقق الطوسي والحكيم القدوسي قدّس الله روحه وكثر فتوحه هو هذا».

فالحمد لله الذي بداية المخلوقات منه وغايتها إليه، بل الجميع هو.

جواب على سؤال مقدر

قد يتساءل البعض عن وضع الأشخاص أصحاب الجناية والخيانة والظلم المتمردين على الأحكام الإلهية، كيف يمكن المطابقة بينهم وبين ما ذكر. يمكن القول في الجواب: هل هناك شك في أن القوة الموجودة لدى الأسد أو الضبع أو سائر الحيوانات المفترسة هي من خلق الله تعالى؟ هل يمكن إنكار أن كل ما تملكه الموجودات هو من الله تعالى؟ هل القدرة التي يبطش الضبع من خلالها قلب النعجة منه؟ هل القدرة الموجودة في القاتل والتي تؤدي إلى إزالة الحياة عن المقتول منه؟ هل القوة الموجودة في عالم الوجود شيئاً آخر غير القدرة الإلهية الأزلية؟

والفرق بين القاتل والأسد هو في الاستعدادات الموجودة في الأسد والتي لا يوجد أي قانون لضبطها، بينما يوجد العديد من الضوابط عند الإنسان

القاتل للتحكّم باستعداداته، بحيث يصبح عدم التقيد بالضوابط سبباً لمعاقبة ومؤاخذة القاتل. الله تعالى هو الذي أوصل هذه الضوابط إلى الإنسان عبر الأنبياء. ليؤدي عدم الاهتمام بالاستعدادات الموجودة في الإنسان إلى العذاب والعقاب والعتاب ويقوم الإدراك والفهم، التفكير والتعقل، العلم والمعرفة باكتشاف الاستعدادات. الغافل عن هذه الاستعدادات يتنزل في الانحطاط إلى مرحلة الحيوانية فسيكون عقابه أشد لنسيانه أصل وجوده وعدم التفاته إلى الإله وأحكامه: ﴿أُولَئِكَ كَالأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ﴾[١١٢].

كان بعض المنافقين في عصر الرسول ﷺ يقوم بنسبة الحسنات (بمعناها العام) إلى الله تعالى والسيئات (بمعناها العام) إلى الرسول ﷺ. حتى نزلت الآية الشريفة: ﴿قُلْ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ اللهِ﴾؛ والمقصود منها أنه لا وجود لأي قوة في العالم سوى الوجود الإلهي، كل ما هو موجود فمنه وإليه ينتهي الجميع: ﴿كُلٌّ إِلَيْنَا رَاجِعُونَ﴾[١١٣]. من جهة أخرى وفي نفس الوقت الذي تتحدث فيه الآية الشريفة عن: ﴿قُلْ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ اللهِ﴾. تقول آية أخرى بأن: ﴿مَا أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ اللهِ وَمَا أَصَابَكَ مِنْ سَيِّئَةٍ فَمِنْ نَفْسِكَ﴾[١١٤]. لماذا نسبة السيّئة هنا إلى النفس؟ ذلك بسبب عدم الالتفات للإدراك والفهم، التفكير والتعقل، العلم والمعرفة، فيحصل عدم الاعتناء بالأحكام الإلهية الذي يؤدي إلى الابتعاد عن الواقعيات والابتلاء بعذاب البعد عن الحق والاحتراق بنار النفس.

النطق العام:

آية: الإدراك والمعرفة والهداية والشوق والتوجه والحركة والعبادة كلاً ظهورها على حسب رتبة ظهور الوجود والكثرة والقلة من التعين. وفي أكثر المواضع عبّرت عنها بنطق العام بمعنى أنها تكون صفة للتعين، وأما على اعتراف الموحّد فهي صفة سلبية لم تكن متعلقة على الواقع بالتعين. ﴿وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلاَّ يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ﴾[١١٥].

يعتقد الشبستري بوجود نوعين من النطق: الأول هو النطق العام، والشاهد عليه الآية الشريفة ﴿وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ﴾، والثاني هو اعتراف الموحّد بسلب النطق والتسبيح عن التعين. ثم إن قلة وكثرة التعيّن هو ظهور رتبة الوجود فينسب الأمور العبادية وسائر الموضوعات من الإدراك والمعرفة والهداية والشوق والتوجه والحركة إلى التعين، وهي نسب عارية عن الواقعية، حيث إن أساس

التعين قائم على أمر اعتباري.

يبحث المرحوم الفيض الكاشاني تحت عنوان: «كلمة بها يجمع بين وجود الأعيان في الخارج ولا وجودها فيه» بعض الأمور التي تتناسب وبحثنا، يقول:

«يعتقد أهل المعرفة أن للأعيان الثابتة اعتبارين، الأول كونها مرايا لوجود الحق وصفاته وأسمائه. والثاني كون وجود الحق مرآة لها. وعلى الاعتبار الأول فهي لا تظهر في الخارج إلا من خلال وجود المتعين في مرايا الأعيان، وتتعدّد بتعدده.

إذاً وبناءً على هذا الاعتبار لا وجود لأي شيء غير الحق في الخارج. ولا يمكن أن يحصل ثبوت للأعيان إلا في حضرة العلم، بحيث إنها لا تشم رائحة الوجود الخارجي[116].

وهذا هو حال الموحّد الذي يغلب عليه شهود الحق تعالى».

وأما بالاعتبار الثاني فلا يوجد في الوجود غير الأعيان والحق الذي هو مرآة الأعيان في الغيب، ولا يظهر إلا من وراء عالم الغيب وسرادقات الجمال والجلال. وهذا حال من غلب عليه شهود الخلق. وكلا الطائفتين ناقصتين، أما المحقّق الكامل فهو الذي يشاهد فيها كلا المرآتين؛ أي مرآة الأعيان ومرآة الحق، بحيث لا يحصل أي انفكاك وامتياز بين هاتين المرآتين.

اعتراف نطق خاص

حقيقة: لما وصلت رتبة الظهور في المظهر الإنساني إلى نهايتها، وصار الإنسان قابلاً أن يحمل كل الأسماء والصفات، صدر على نحو صفة إضافية اعتراف نطق الخاص في وصفه: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى﴾[117].

اقتبس المرحوم الشبستري عنواني «النطق الخاص والنطق العام» من مفهوم الآيتين الشريفتين المذكورتين. الآية الأولى عمّمت عبودية وطاعة الموجودات كافة ولهذا أعطاها المرحوم الشبستري عنواناً عاماً. ﴿وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلاَّ

﴿يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ﴾[١١٨]. وأطلق النطق الخاص باعتبار الآية الشريفة الثانية التي تتحدث عن إقرار أفراد الإنسان بربوبية الحق تعالى في عالم قبل عالم الملك والشهادة.

وعبَّر المرحوم الشبستري عن النطق العام والنطق الخاص بتعبير آخر في ديوانه «گلشن راز» بالفيض الرحماني والفيض الرحيمي فذكرهما تحت عنوان الفضل والفيض. يقول:

ز فيضش هر دو عالم شت روشن   زفيضش خاك آدم شت كلشن

(المعنى: لقد أضاء العالمين من فيضه وأحضرت طينة الإنسان منه).

يقول المرحوم اللاهيجي في شرح هذا البيت:

«يقع التجلي الظهوري على نوعين: الأول عام، والآخر خاص. يطلق على العام التجلي الرحماني الذي هو إفاضة الوجود مع ما يتبع من الكمالات على الموجودات كافة، وتتساوى الموجودات كافة في هذا التجلي ﴿مَا تَرَى فِي خَلْقِ الرَّحْمَنِ مِنْ تَفَاوُتٍ﴾ [١١٩]، ﴿وَرَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ﴾[١٢٠]. ويطلقون على هذه الرحمة، الرحمة الامتنانية التي قد تفاض على الأشياء بالمنة والعناية غير المسبوقة بالعمل، حيث يعبرون عن هذا التجلي بالفضل، وبشكل عام فإن عالمي الغيب والشهادة والدنيا والعقبى يضاءان بأنور وجود هذا التجلي».

ويطلقون على التجلي الثاني أي الخاص، الرحيمي الذي هو فيضان الكمالات المعنوية على المؤمنين والصديقين وأصحاب القلوب. مثال ذلك المعرفة والتوحيد والرضا والتسليم والتوكل واتباع أوامر الواجب واجتناب نواهيه ويعرف هذا التجلي بالفيض، وهنا يمتاز الكافر من المؤمن والعاص من المطيع والناقص من الكامل. هذا الفيض فيض خاص، حيث يحاط بحديقة طبيعة الإنسان التي يزرع فيها آلاف الورود المتنوعة من المعارف والحقائق».

يوضح المرحوم صدر المتألهين هذين النوعين من التجلي بشكل آخر ويبينه على أساس العشق الفطري للكائنات، يقول:

«وأنت تعلم أن إثبات العشق في شيء بدون الحياة والشعور فيه كان مجرد تسمية، ونحن قد بينا في السفر الأول من مباحث العلة والمعلول عشق الهيولى إلى الصورة بوجه قياسي حكمي لا مزيد عليه. وقد مرّ أيضاً إثبات الحياة

والشعور في جميع الموجودات وهو العمدة في هذا الباب ولم يتيسر لـ «الشيخ الرئيس» تحقيقه، ولا لأحد ممن تأخر عنه إلى يومنا هذا إلا لأهل الكشف من «الصوفية» **فإنه لاح لهم بضرب من الوجدان وتتبع أنوار الكتب والسنة - أن** جميع الأشياء ناطق ذاكر لله مسبّح ساجد له كما نطق به القرآن في قوله: **﴿وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلاَّ يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَكِنْ لاَ تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ﴾**[١٢١]، وقوله: **﴿وَلِلَّهِ يَسْجُدُ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الأَرْضِ﴾**[١٢٢]، ونحن بحمد الله عرّفنا ذلك بالبرهان والإيمان جميعاً، وهذا أمر قد اختص بفضل الله وحسن توفيقه»[١٢٣].

ويعالج هذا الموضوع بشكل مفصل ويقول:

«قد أوضحنا فيما سبق أن جميع الموجودات متوجهة إلى طلب الحق الأول توجهاً غريزياً على ترتيب ونظام، فهي عاشقة للوصول إليه ولنيل ذاته على الترتيب من الأدنى إلى الأعلى ومن أخس الأحوال إلى أشرفها. وكما أن جميع الموجودات طالبة للخير المطلق عاشقة للوجود الحق على الترتيب، فكذلك الخير المطلق والمعشوق الحق متجل لعشاقه إلا عن قبولها لتجليه ونيلها لنور جماله على التفاوت، وأن غاية التقرب منه هو قبول تجليه الحقيقي بلا متوسط كمرآة تتجلى فيها صورة الشخص المطلوب بلا توسط مرآة آخرى...»[١٢٤].

وفي ختام البحث نذكر بعبارات للأستاذ السيد جلال الدين الأشتياني تدور حول البحث الذي بين أيدينا: «ما دام الإنسان موجوداً في الكثرة لا يشاهد ظهور وتجلي الحق في المجالي، ولا يلاحظ وجود كافة الكثرات في الوحدة، فإنه عاجز عن مشاهدة الوحدة، على هذا من شروط الشهود والوحدة والفناء، والعبور عن كل شي، لا بل والفناء في الوجود ليحصل الفناء الحقيقي، ثم إن هذا الفناء يحصل لكافة الخلائق في مقام تجلي الحق باسم القهّار والمالك والوارث والمفني والمعيد، وهو الذي يشاهد الأولياء والكمَّل في هذه النشأة. نعم القيامة تحصل بحكم «موتوا قبل أن تموتوا» فيحصل شهود الحق الأول هذا في وقت يكون هو السائل والمجيب في قوله: **﴿لِمَنِ الْمُلْكُ الْيَوْمَ لِلَّهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ﴾**[١٢٥]. بما أن الوجود واحد شخصي وصرف الشيء لا يتعدّد، فالوجود ظاهر ومتجلي باعتبار أحدية الذات، وهذا هو أصل الإظهار باعتبار النزول والظهور والسريان في المجالي. وعلى هذا الأساس تحصل ملاحظة جميع المراتب الوجودية، حيث درجات العلم والوجود والقدرة والمشيئة للحق تعالى والتي تعني عالميته وقادريته ومريديته لا بمعنى العالمية والمقدورية والمرادية.

بما أن الكثرة عارضة على الوجود والقيود أمور طارئة عند الإطلاق الذاتي وهي منبعثة من الوحدة الحقيقية الصرفة، وبما أن الكثرة ترجع إلى أصل الوحدة، قال المحققون: **الوحدة أمر حقيقي والكثرة اعتبارية.** نعم تحصل الكثرة الحقيقية على أساس التباين في الحقائق الوجودية ونفي الوحدة الشخصية.

وحيث إن أهل الكلام فهموا من حقيقة فناء الكثرة عند تجلي الحق باسم القهار، انعدام الخلق وتبدُّل الوجود إلى العدم، لذلك اعتبروا أن الأشياء تنتقل إلى العدم الصرف عند النفخة ولم يقفوا على حقيقة أن الوجود لا يقبل العدم. ثم إن فناء الحقائق في القيامة هو فناء الجهة الخلقية وبقاء للجهة الحقية...»[١٣٦].

يعتبر كتاب المكاتبات العرفانية الذي نقلنا عنه النص المتقدِّم كتاباً قيِّماً دقيقاً يحتوي على محاورة بين عالمين كبيرين حول بيتين من شعر الشيخ عطار، والعالمين هما الحكيم الإلهي السيد أحمد الحائري الطهراني والأستاذ الحكيم الإلهي الحاج الشيخ محمد حسين الأصفهاني الغروري. يقول صاحب الكتاب في الصفحة (٦٦) منه:

«مع أن المرحوم صدر المتألهين لم يتمكّن في بداية الأمر من تعقل التوحيد الخاص لكنه اعترف بما أجمع عليه القوم عند تناوله بحث العلة والمعلول معترفاً أن لا علية حقيقية سوى تنزل العلة إلى المراتب النازلة وبذلك نادى عالياً: الآن حصحص الحق، حتى اعترف بأنه وصل إليه عن طريق البرهان وليس عن طريق البصيرة والشهود. فلعل البرهان هو الذي ألزمه الحديث مع مخالفة سره لذلك.

يكتب الأستاذ الآشتياني في ذيل هذه العبارات:

«كان صدر المتألهين يمتلك إدراكاً حقيقياً للتوحيد الخاصي، لا بل برهن عليه في مواضع متعددة وكان يعتبر الوجود واحداً شخصياً لكن ليس من السهل إدراك مطالبه بالأخص أنه كان يعمد إلى تطويل أبحاثه بالنقض والابرام وتقرير مدّعى المشارب الأخرى، ثم يشير إلى ما يريد بعبارات مختصرة ذلك ليفهم من يفهم.

إنكار المنكر

جواب عن سؤال مقدّر: إنكار المنكر عارضيٌ ولهذا يزول عنه الإنكار بإشارة وهو يأتي على اعترافه بناءً على فطرته.

﴿وَلَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضَ لَيَقُولُنَّ اللهُ﴾(١٢٧).

إقرار المنكر على التوحيد بناءً على ما نقل آنفاً ليس بعيداً منه لأنه يعترف بما بنى وجوده به. هذا اعتراف بحقيقة نفسه، إذ حقيقة نفسه هي فطرة الله التي فطره الله عليها. اعترافه بما هو سبب عروجه وصعوده إلى حد أن يدرك حقايق التوحيد، أمر صعب له؛ لتوقفه على رشده علماً وسلوكه متعهداً تصفية نفسه من كل رين وشين طالباً مرضاة الله جل جلاله.

هذه إشارة إلى أن الله تعالى قد جعل في الإنسان استعداداً لأن يصل إلى درك حقيقة وجوده؛ أي فطرته، فإن لم يكن يمتلك هذا الاستعداد لن يكون قادراً على إقراره.

إقراره على حسب الظاهر يكون بداية الأمر باللسان، ثم بعمله بالأركان، ثم بتصديقه بالجنان إلى أن يصل إلى حد الإحسان - الإحسان أن تعبد الله كأنك تراه (هذا قول النبيﷺ حين سئل عن الإحسان).

وفي هذا الباب؛ أي الإحسان يكتب الشيخ الآملي رحمه الله في كتاب «جامع الأسرار ومنبع الأنوار» يقول: «ولأن هذا المقام كان نهاية مراتب السالكين وأقصى مدارج العارفين، قيّده بالإحسان الذي هو مقام المشاهدة الجلية وقال: **﴿وَأَحْسِنُوا إِنَّ اللهَ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ﴾**(١٢٨)؛ ومعناه أنه ينبّه عباده إما على طريق الأمر، أو على طريق الوصف- بكسر السين في الأول وبفتحها في الثاني- أعني أنه يأمرهم بعد الإيمان بالتوحيد الفعلي وحصوله وكذلك بالتوحيد الوصفي والتوحيد الذاتي. بتحصيل مقام الإحسان الذي هو مشاهدته في المظاهر الآفاقية والأنفسية ويحرّضهم عليه بقوله: **﴿وَأَحْسِنُوا إِنَّ اللهَ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ﴾**؛ أي اجتهدوا في تحصيل هذا الإحسان فإنه يحب أمثالكم من المحسنين».

يصل المعنى إلى أوجه بناءً على وصف الآية الشريفة عندما يخاطب الله تعالى الناس ثم يأتي الجواب، لكن الله تعالى لا يرضى هذا الأمر ما لم يحصل تصديق القلب بذلك. **﴿وَلَمَّا يَدْخُلِ الإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ﴾**[١٢٩]. ثم إن الفطرة تقوم بتشييد الأسس العليا للإيمان، فالفطرة ليست أمراً عارضياً ليمكن إزالتها عن وجود الأشخاص البشرية. إن كافة الآثار الوجودية التي تحقق المظهرية التامة تقوم على أصل الفطرة مضافاً إلى أصل الإرادة «أحببت أن أعرف» والمشيئة كلمة طيبة «أصلها ثابت وفرعها في السماء».

المعاد والمعاش

حقيقة: قولوا إن المعاد على وفق المبدأ والمعاش. في المبدأ - ﴿مَا تَرَى فِي خَلْقِ الرَّحْمَنِ مِنْ تَفَاوُتٍ﴾[١٣٠]**، وفي المعاش: يا رحمن الدنيا ويا رحيم الآخرة. وحكم الكلي: ﴿رَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ﴾**[١٣١].

كلمة المعاد من العود: عاد إلى كذا؛ أي صار إليه ورجع. من خرج من بيت ثم رجع بعد مدة إلى ذاك البيت، يقال عاد إلى البيت. هنا البيت معاده. المعاد بهذا المعنى محل العود. **﴿إِنَّا لله وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ﴾**[١٣٢]. مبدؤنا من الله ومعادنا إليه تبارك. **﴿اللهُ يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ ثُمَّ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾**[١٣٣]. **﴿إِنَّ الَّذِي فَرَضَ عَلَيْكَ الْقُرْآنَ لَرَادُّكَ إِلَى مَعَادٍ﴾**[١٣٤].

استعمال كلمة المعاد ليوم القيامة أجلى من كلمة الآخرة من حيث المعنى، لحفظ معنى الربط والاتصال فيه. مضافاً إلى اشتمال المعاد معنى المبدأ. ليس من فرق بين المبدأ والمعاد على الحقيقة. **﴿هُوَ الأَوَّلُ وَالآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾**[١٣٥].

وكلمة المعاد أيضاً تتضمن معنى لا نلاحظ فيه رائحة المعنى المأخوذ من كلمة القيامة والآخرة وهي عالم إله المعبود: أي اللاهوت.

كيف يكون المعاد على وفق المبدأ والمعاش؟ المبدأ هو الله تبارك وتعالى، والمعاش مظاهره وآثار وجوده.

المعاش مصدر عاش؛ بمعنى صار ذا حياة فهو (عائش) (أقرب الموارد).

توافق المبدأ؛ أي الله مع مظاهره في أمر المعاش لا يحتاج إلى بيان وتوضيح. والمظاهر؛ أي خلق الرحمن كلاً على حسب مراتبهم في وظائفهم مطيعون يعملون ما يؤمرون وعلى حسب ما قال الله: **﴿إِنْ كُلُّ مَنْ فِي السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ إِلاَّ آتِي الرَّحْمَنِ عَبْداً﴾** [١٣٦]. ليس لإطاعتهم قصور ولا لوظائفهم فطور. في هذه الآية أمر نبيه ﷺ بإرجاع البصر ويقول: **﴿فَارْجِعِ الْبَصَرَ هَلْ تَرَى مِنْ فُطُورٍ﴾**؛ أي لا ترى - الفطور جمع فطر بمعنى الشق. عدم رؤية التفاوت في خلق الرحمن إشارة إلى هذه المعاني. ويكتب ابن عربي في شرح هذه الآية: «ولا ترى أحكم خلقاً، وأحسن نظاماً وطباقاً منها وأضاف خلقها إلى الرحمن لأنها من أصول النعم الظاهرة ومبادئ سائر النعم الدنيوية، وسلب التفاوت عنها لبساطتها واستدارتها. ومطابقة بعضها بعضاً. وحُسن انتظامها وتناسبها ونفي الفطور لامتناع خرقها والتيامها.»

يمتلك السالك إلى الله (الموجود الذي هو المظهر التام والمرآة الكاملة للجمال الإلهي) مسيرين: الأول نزولي، والثاني صعودي، أما مبدأ ومنتهى المسيرين فهو واحد. المبدأ هو بداية السير النزولي والمعاد منتهى السير الصعودي. **﴿أَلاَ إِلَى اللهِ تَصِيرُ الأُمُورُ﴾**[١٣٧]. المعاش هو حركة الإنسان التكاملية بين المبدأ والمنتهى. حيث يعيش السالك في هذه الحركة التكاملية حالة القبض والبسط وتستمر هذه الحال حتى عوارض العوالم الإمكانية. لا بل يطلب المعونة في أكثرها لأنه من أسمي الجلالة أي الرحمن والرحيم باعتبار أن الرحمن يفيض عنه العوالم المادية والدنيوية، والرحيم تفيض عنه حقائق العوالم المعنوية.

لا يوجد أي فاصلة بين الأول والآخر أو المبدأ والمعاد، فالأول عين الآخر والمبدأ عين المعاد. أما الفاصلة الواقعة في حركة السالك بين المبدأ والمعاد فهي قضية فرضية وليست واقعية. ويستفاد هذا الأمر من الآية الشريفة: **﴿نَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ (أي الإنسان) مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ﴾**[١٣٨].

ويكتب المرحوم الآشتياني في أساس التوحيد ما يلي:

«مدار الحركة المعنوية والسير الباطني لنور الوجود الحقيقي؛ أي نور الأنوار جلّت عظمته وتعالى كبرياؤه، بحكم قاعدة «لا تكرار في التجلّي» حركة دورية تقسم إلى قوسين: الأول نزولي والآخر صعودي، حيث يبدأ من

الصادر الأول قوس النزول، وينتهي بمادة المواد، ويبدأ قوس النزول من الهيولى الأولى، وينتهي إلى الحقيقة المحمّدية التي هي عين الصادر الأول.

تتجلى في حركة حقيقة الوجود الوحدة الوجودية الاتصالية في القوسين، وهنا لا يجوز حصول الطفرة والانفطار والانقطاع لاستحالتها بالذات»[١٣٩]

وضعت مجموعة من المصطلحات للتعبير عن هذين القوسين، أشار إليها المرحوم جلال الدين همائي في كتابه «مولوي نامه» بقوله:

«يقسّم العرفاء مجموع عالم الوجود من الوجوب والإمكان إلى خمس مراتب أو خمسة أقسام يطلقون عليها «الحضرات الخمس»، وهي مراتب الوجود الخمسة. حضرة الإنسان وهو المرتبة الأخيرة في قوس النزول التي يكون فيها وجود البشر، ويطلقون عليها الكون الجامع ويقابله حضرة الناسوت والملكوت والجبروت واللاهوت، وقد يطلقون على الناسوت عالم الملك، في مقابل عالم الملكوت، وقد يطلقون عالم الخلق مقابل عالم الأمر، وهذا يشير إلى قوله تعالى: ﴿أَلاَ لَهُ الْخَلْقُ وَالأَمْرُ﴾ [١٤٠].

يمكن للإنسان السير في الحضرات الخمس من دون أي عائق لذلك يمكن القول: الإنسان الناسوتي، الإنسان الملكوتي الجبروتي، والإنسان اللاهوتي.

عندما يصل الإنسان إلى مرتبة يقول فيها: «لي مع الله وقت لا يسعني فيه ملك مقرّب ولا نبي مرسل» يصبح إنساناً لاهوتياً.

يكتب القونوي في النص السابع من رسالة النصوص: «كل سالك سلك على أي طريق، غايته الحق بشرط فوزه منه تعالى بسعادة ما، فإن ذلك السالك صاحب معراج وسلوكه عروج فافهم».

يقول المرحوم همائي: «كم سمعنا من المتقدمين الذين حدّثونا عن أن التطور الصعودي والمعراج الاستكمالي والحركة الكمالية الجوهرية للإنسان لا تنتهي بهذه المرتبة، لا بل يتعدى ذلك ليصعد في المراحل الأخرى التي توافق استعداده وكماله اللائق بحاله...».

الهوامش

(١) – سورة النور، آية ٣٥.

(٢) – جامع الأسرار ومنبع الأنوار، ص ٦٣٢.

(٣) – سورة النور، آية ٣٥.

(٤) – سورة فصلت، آية ٥٣.

(٥) – سورة يونس، آية ٥.

(٦) – سورة هود، آية ٥٦.

(٧) – الفيض الكاشاني، الكلمات المكنونة، ص ٤٧.

(٨) – سورة الذاريات، آية ٢١.

(٩) – سورة القمر، آية ٥٠.

(١٠) – سورة المائدة، آية ٦٤.

(١١) – سورة فصلت، آية ٤٤.

(١٢) – سورة النحل، آية ٣٣.

(١٣) – م.س. ص ١٤٨.

(١٤) – جامع الأسرار ومنبع الأنوار، ص ٦٨٤.

(١٥) – م.ن. ص ٧٠١.

(١٦) – م.ن. ص ٣٠.

(١٧) – سورة إبراهيم، آية ١٠.

(١٨) – حواشي القونوي، ص ١١٢.

(١٩) – مصباح الأنس، ص ٢٩٥.

(٢٠) – إشارة إلى الآية الشريفة (وما مسنا من لغوب)، سورة ق، آية ٣٨.

(٢١) – أساس التوحيد، ص ٥٢١.

(٢٢) – القونوي، رسالة النصوص، ص ٥١.

(٢٣) – سورة الكهف، آية ١٠٩.

(٢٤) – سورة هود، آية ١١٨

(٢٥) – سورة هود، آية ١١٩.

(٢٦) – سورة البقرة، آية ١٥٦.

(٢٧) – الكلمات المكنونة، ص ١٦٩

(٢٨) – سورة القيامة، آية ١٤.

(٢٩) – سورة الذاريات، آية ٢١.

(٣٠) – مصباح الأنس، ص ٣٤.

(٣١) – حكمة الإشراق، نشر انستيتيو إيران وفرانسه، ص ١٢٠.

(٣٢) – هستى: أنظر: فلسفة وعرفان، ص ١٣٢.

(٣٣) – إيقاظ النائمين، ص ٢٢.

(٣٤) – سورة النجم، آية ٤٢.

(٣٥) – م.س. ص ١٣٥.

(٣٦) – سورة يوسف، آية ٢١.

(٣٧) – سورة الحشر، آية ١٩.

(٣٨) – سورة الأعراف، آية ٥٤.

(٣٩) – سورة الإسراء، آية ٨٥.

(٤٠) – سورة التحريم، آية ٦.

(٤١) – سورة البقرة، آية ٣٠.

(٤٢) – م.س. ص ١٨٢.

(٤٣) – سورة الأعراف، آية ١٧٩.

(٤٤) – سورة الروم، آية ٣٠.

(٤٥) – سورة النور، آية ٣٥.

(٤٦) – سورة البقرة، آية ١١٥.

(٤٧) – سورة النور، آية ٣٥.

(٤٨) – م.س. ص ٢٢٥.

(٤٩) – سورة الروم، آية ٣٠.

(٥٠) – سورة الزمر، آية ٣.

(٥١) – سورة الروم، آية ٣٠.

(٥٢) – سورة الشورى، آية ١١.

(٥٣) – مشارق الدراري، ص ٤٢٥.

(٥٤) – م.س. ص ٧.

(٥٥) – الأفندي، شرح الفصوص، ص ١٧.

(٥٦) – أبو العلاء عفيفي، شرح الفصوص، ص ٩.

(٥٧) – سورة السجدة، آية ٧.

(٥٨) – سورة البقرة، آية ١٣٨.

(٥٩) – سورة المجادلة، آية ٢٢.

(٦٠) – سورة الحديد، آية ٣.

(٦١) – سورة فصلت، آية ٥٣.

(٦٢) – سورة طه، آية ٥٠.

(٦٣) – سورة البقرة، آية ١٤٨.

(٦٤) – سورة هود، آية ٥٦.

(٦٥) – الوجود من وجهة نظر الفلسفة والعرفان، ص ١٨٧.

(٦٦) – م.س. ص ٣٤٨.

(٦٧) – شهابي، رهبر خرد، ص ٣٨.

(٦٨) – الأسفار، ص ٢٥٩.

(٦٩) – سورة طه، آية ١ - ٢.

(٧٠) – سورة فصلت، آية ١١.

(٧١) – سورة المائدة، آية ٤٨.

(٧٢) – سورة الأعراف، آية ١٧٩.

(٧٣) – سورة هود، آية ٥٦.

(٧٤) – سورة المؤمنون، آية ١١٥.

(٧٥) – سورة الأنبياء، آية ٣٠.

(٧٦) – سورة الأنبياء، آية ٩٣.

(٧٧) – سورة آل عمران، آية ٥٥.

(٧٨) – سورة المائدة، آية ٤٨.

(٧٩) – سورة الروم، آية ٢٢.

(٨٠) – الإمام علي عليه السلام، الخطبة ١٠٧.

(٨١) – سورة النساء، آية ١٢٦.

(٨٢) – سورة الحديد، آية ٤.

(٨٣) – سورة فصلت، آية ٥٣- ٥٤.

(٨٤) – م.س. ص ٣١١.

(٨٥) – مقتبس من مصباح الأنس، ص ١١٣.

(٨٦) – سورة الإسراء، آية ٨٥.

(٨٧) – مشارق الدراري، ص ٢٠٧.

(٨٨) – سورة البقرة، آية ١١٥.

(٨٩) – سورة القصص، آية ٨٨.

(٩٠) – سورة الرحمن، آية ٢٦- ٢٧.

(٩١) – سورة يس، آية ٨٣.

(٩٢) – سورة البقرة، آية ١١٥.

(٩٣) – سورة هود، آية ١٢٣.

(٩٤) – صدر المتألهين، الأسفار، ج٣، ص ١٠٣.

(٩٥) – سورة ق، آية ١٥.

(٩٦) – الأسفار، ج٣، ص ١٠٥.

(٩٧) – سورة النمل، آية ٨٨.

(٩٨) – سورة ق، آية ١٥.

(٩٩) – سورة إبراهيم، آية ٤٨.

(١٠٠) – سورة فصلت، آية ١١.

(١٠١) – سورة الطور، آية ١٦.

(١٠٢) – سورة الأنبياء، آية ٩٣.

(١٠٣) – الأسفار، ج٣، ص ١١١.

(١٠٤) – سورة البقرة، آية ١٤٤.

(١٠٥) – سورة مريم، آية ٩٣.

(١٠٦) – سورة الاسراء، آية ٢٣.

(١٠٧) – صدر المتألهين، الشواهد الربوبية، ص١٤٤.

(١٠٨) – سورة النحل، آية ٥٠.

(١٠٩) – سورة الروم، آية ٢٦.

(١١٠) – سورة الإسراء، آية ٢٣.

(١١١) – سورة يس، آية ٨٣.

(١١٢) – سورة الأعراف، آية ١٧٩.

(١١٣) – سورة الأنبياء، آية ٩٣.

(١١٤) – سورة النساء، آية ٧٩.

(١١٥) – سورة الإسراء، آية ٤٤.

(١١٦) – ذكر جامي في: "نقد النصوص" هذا الأمر ولكن بشكل مختصر وقصير.

(١١٧) – سورة الأعراف، آية ١٧٢.

(١١٨) – سورة الإسراء، آية ٤٤.

(١١٩) – سورة الملك، آية ٣.

(١٢٠) – سورة الأعراف، آية ١٥٦.

(١٢١) – سورة الإسراء، آية ٤٤.

(١٢٢) – سورة النحل، آية ٤٩.

(١٢٣) – صدر المتألهين، الأسفار، ج٧، ص ١٥٣.

(١٢٤) – صدر المتألهين، الأسفار، ج٧، ص ١٦١.

(١٢٥) – سورة غافر، آية ١٦.

(١٢٦) – مكاتبات عرفانية، الحاشية، ص ٦٣.

(١٢٧) – سورة لقمان، آية ٢٥.

(١٢٨) – سورة البقرة، آية ١٩٥.

(١٢٩) – سورة الحجرات، آية ١٤.

(١٣٠) – سورة الملك، آية ٣.

(١٣١) – سورة الأعراف، آية ١٥٦.

(١٣٢) – سورة البقرة، آية ١٥٦.

(١٣٣) – سورة الروم، آية ١١.

(١٣٤) – سورة القصص، آية ٨٥.

(١٣٥) – سورة الحديد، آية ٣.

(١٣٦) – سورة مريم، آية ٩٣.

(١٣٧) – سورة الشورى، آية ٥٣.

(١٣٨) – سورة ق، آية ١٦.

(١٣٩) – أساس التوحيد، ص١٤٢.

(١٤٠) – سورة الأعراف، آية ٥٤.

الباب الثاني

في ظهور صفات الله عز اسمه
وبيان مقام العلم

في ظهور صفات الله عز اسمه
وبيان مقام العلم

إذا ثبت أن الجزء يدرك وجود نفسه يثبت أيضاً له إدراك وجود الكل. إذ إدراك وجود الجزء مستلزم لإدراك وجود الكل.

إدراك وجود الكل للجزء يكون بمنزلة مظهر ومرآة يُظهر له، في بعض الأوقات من هذه الطريق ما لا يمكن أن يظهر لغيره، ويرى ما لا يرى غيره. وأما مقام المعرفة أي قول «من عرف نفسه فقد عرف ربه» شاهد على هذا المعنى وكذلك آية ﴿أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ﴾[1]، وآية ﴿اللهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ﴾[2]، وإذا كان الأمر بخلاف ذلك؛ أي يكون الجزء مظهراً ومرآتاً للكل فهذا مقام العلم.

ويوضح هذا المقام قوله تعالى:
﴿سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ﴾[3]، وآية: ﴿وَفِي أَنْفُسِكُمْ أَفَلاَ تُبْصِرُونَ﴾[4]. وأكثر آيات التنزيل والأخبار والآثار جاءت في هذا المقام؛ أي مقام العلم وهي إدراك الإدراك وعنوان آخر لهذا المقام.

إدراك الإدراك أقرب للفهم من الإدراك؛ أي المعرفة ولذلك بَعْثُ الأنبياء وحكمهم للمكلّفين يكون على مقام العلم. كما قال الله تبارك وتعالى: ﴿إِنَّمَا أَنْتَ مُذَكِّرٌ﴾[5]، ﴿كَلاَ إِنَّهَا تَذْكِرَةٌ﴾[6].

كل ما يأخذه الأنبياء والأولياء من الله عن طريق الوحي والإلهام فهو

المعرفة. وكل ما يأخذه الناس من الأنبياء والأولياء عن طريق النقل فهو العلم- وأرادوا بلفظ الإدراك، المعرفة وبإدراك الإدراك العلم.

وبتعبير آخر إذا صار الله مظهراً ومرآةً للناس فهذا مقام المعرفة، وإذا صار الناس مظهراً ومرآةً لله فهو مقام العلم.

آيات القرآن معرفة بالنسبة لوجود نبينا محمدﷺ، وعلم بالنسبة لنا. النبي يأخذها من الله ونحن نأخذها منه، وعلى هذا نصبح نحن نكون مظهراً ومرآةً لله تبارك وتعالى، ولهذا قال عز اسمه: ﴿وَفِي أَنْفُسِكُمْ أَفَلاَ تُبْصِرُونَ﴾؛ أي أنتم بمنزلة مظهر ومرآة لي أنظروا في أنفسكم تروني.

مضافاً إلى الأنفس تصبح الآفاق مظهراً ومرآة لوجود الحق تبارك وتعالى شأنه ﴿سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الأَفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ﴾ أي الآفاق مظهر لي.

وفي الحديث: «من عرف نفسه فقد عرف ربه»، مع أن ظاهر الحديث يدل على مقام العلم الذي اعتبره الشبستري شاهداً لمقام المعرفة. ذكره مع آية: ﴿أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ﴾، وآية: ﴿اللهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ﴾. لأن هاتين الآيتين من الآيات التي تدل على مقام المعرفة. أظهر الشبستري من خلال اختياره هذا الحديث في مقام المعرفة أن المظهر ليس شيئاً آخر سوى الظاهر.

ما يمكن اقتباسه من معنى العلم والمعرفة في هذا النص يختلف عن المفهوم المتعارف عليه عند العوام، حيث عُبِّر عن العلم بعبارة إدراك الإدراك، فالمعرفة هي الإدراك الأول والعلم هو الإدراك الثاني. الحقيقة التي تؤخذ من الحق المتعالي مباشرة تذكر تحت عنوان المعرفة. ثم يبحث ويحقق في هذه الحقيقة وتجري عليها عملية التجزئة والتحليل حتى نصل إلى نتائج، فيطلق على هذه التحقيقات عنوان العلم.

وهنا لا يجب أن يغيب عن بالنا أن الحقائق التي تصدر عن الحق تعالى يجري الحديث عنها تحت عنوان «العلم». ﴿عَلَّمَ الإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ﴾[٧]، ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الأَسْمَاءَ كُلَّهَا﴾[٨]، ﴿قَالُوا سُبْحَانَكَ لاَ عِلْمَ لَنَا إِلاَّ مَا عَلَّمْتَنَا﴾[٩] ... والخ.

الأمر الآخر الذي يجب الالتفات إليه أن الحق تعالى مظهر ومرآة العبد

باعتبار أن نور الحق يصل إلى المظهر من الحق، حيث يصل المظهر إلى الحقائق من خلال نوره، وأما العلم فبما أننا نحصل على نوع من التحقيقات العلمية لظهور الحق عندها يكون العبد المحقِّق مظهراً ومرآةً للحق تعالى. هذا الأمر يشبه إلى حد بعيد الاصطلاحات التي استعملها الحكماء والمنطقيون فيما يتعلق بمسألة العلة والمعلول. حيث يمكن المطابقة بين مظهرية الحق للعبد بواسطة برهان «اللم» ومظهرية العبد بالنسبة للحق بواسطة برهان «الإن».

ويحكي عن الأمر المتقدِّم الذكر ما جاء في عبارات ابن عربي في الفص الثاني، قال: «فهو مرآتك في رؤيتك نفسك، وأنت مرآته في رؤيته أسمائه وظهور أحكامها وليست سوى عينه». وقد بحث المحققون مفصلاً حول هذه العبارة ومن جملتهم الغفاري في مصباح الأنس، وأكد عليه السيد حيدر الآملي قال: «هذا هو مقام مشاهدة العبد نفسه واحدة مع كثرتها في مرآة الحق. وكذلك (مقام) مشاهدة الحق نفسه في مرآة العبد مع وحدتها كثيرة. وهو أعني هذا المقام الخاص أعلى مراتب العارف وأجلّها؛ وكيف لا (يكون كذلك) هو مقام الجمع الحقيقي ومرتبة الوصول الكلي، الذي ليس فوقه مقام ولا مرتبة. لأنه لو لم يكن كذلك لما قال الحق في الحديث القدسي: «كنت سمعه وبصره ولسانه ويده ورجله»، ولما قال الله في القرآن: ﴿وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ الله رَمَى﴾[10]، ولما قال النبي ﷺ: «من رآني فقد رأى الحق» ولما قال: أمير المؤمنين عليه السلام بالنسبة إليه: أنا وجه الله، أنا يد الله، أنا جنب الله، أنا الأول، أنا الآخر، أنا الظاهر، أنا الباطن إلى آخر الخطبة[11].

يعتبر المرحوم الآملي أن مرآتية الحق للعبد، والعبد للحق هي «أعلى مراتب العارف وأجلّها» وهذا ما يؤيده ابن عربي حيث يقول: «وقد بيّنا هذا في الفتوحات المكية وإذا ذقت هذا ذقت الغاية التي ليس فوقها غاية في حق المخلوق. فلا تطمع ولا تتعب نفسك في أن ترقى في أعلى من هذا الدرج فما هو ثم أصلاً وما بعده إلا العدم المحض، فهو مرآتك في رؤيتك نفسك، وأنت مرآته في رؤيته أسمائه وظهور أحكامها وليست سوى العينية».

في ختام البحث يجب الإشارة إلى أن اصطلاحي الكل والجزء اللذين ذكرهما المرحوم الشبستري في النص لم يستعملا بمعناهما المتعارف عليه؛ فالمقصود هنا من الكل ذات الحق عز اسمه. والمقصود من الجزء اسماءه

وصفاته. وبعبارة أخرى المقصود من الكل هو الظاهر ومن الجزء المظهر.

محل التفكير

حقيقة: محل التفكر هو إدراك الإدراك عن طريق آيات الله وليس لنا مجال للتفكّر في نفس الإدراك والمعرفة البسيطة لأنها حاصل وليس للحاصل تحصيل (تحصيل الحاصل محال). والتفكر في نفس الإدراك موجب لستره وتحجبه. ولذا قيل: «لا تفكروا في ذات الله». ﴿وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ﴾[12]. ﴿قُلِ انْظُرُوا مَاذَا فِي السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ﴾[13].

حقيقة: الإدراك الفطري أي المعرفة غير إدراك الإدراك أي العلم. فالمعرفة بسيطة والعلم مركّب ﴿وَتَرَاهُمْ يَنْظُرُونَ إِلَيْكَ وَهُمْ لاَ يُبْصِرُونَ﴾[14].

فائدة: مناط التكليف ومورد الحكم إدراك الإدراك لا إدراك البسيط. ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا آمِنُوا﴾[15].

وكذلك: زيادة الإيمان ونقصانه، بل حقيقته تصديق لا تصوّر مجرد. في هذا المقام: ﴿لِيَزْدَادُوا إِيمَاناً مَعَ إِيمَانِهِمْ﴾[16].

يتركّز البحث في هذه الأقسام الثلاثة التي ذكرها المرحوم الشبستري حول المعرفة أو العلم أو الإدراك وإدراك الإدراك. القسم الأول من المعرفة خبر يأخذه العبد من المعبود. والقسم الثاني أي العلم خبر يحصل من المعرفة. ليس في المقدور البحث عن حصول معرفة المجالي، إنما يمكن البحث حول الكيفية والآثار التي تنتج عن المعرفة، يمكن أن تحصل المعرفة للسالك بعد حصول التزكية والتحلية والتصفية.

ويؤيد هذه المسألة قوله تعالى: ﴿وَاتَّقُوا اللهَ وَيُعَلِّمُكُمُ اللهُ﴾[17]. وقوله: ﴿أَنَّ اللهَ مَعَ الْمُتَّقِينَ﴾[18]. إن ورود صيغة الجمع بـ «كم» في «يعلمكم»؛ يعني أن هذا الحق غير مخصوص بالأنبياء، بل الجميع يمكنه الاستفادة من

هذه النعمة الإلهية العظيمة. فالتعليم نحو من الإلهام والوحي. حتى أن بعض العباد كانو يستفيدون من الوحي والإلهام. ﴿فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا﴾ [١٩]، ﴿وَأَوْحَيْنَا إِلَى أُمِّ مُوسَى﴾[٢٠].

إن من يتمتع بنعمة المعرفة ويتمكن من الحصول على الحكم من خلال المعرفة هذه، فهو وحده مأمور بها ولا علاقة للآخرين بإجرائه. إلا أولئك الذين يحملون لياقة الحصول على المعرفة. فالإبداع والتبليغ يأتي في مرحلة إدراك الإدراك أي العلم. حيث إن هؤلاء مكلّفون إبلاغ ما يصل إليهم بحكم قوله تعالى: ﴿بَلِّغْ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ﴾[٢١]، هذا الأمر هو الذي أشار إليه المصنّف تحت عنوان فائدة.

تشكُل الآيات القرآنية التي وصلتنا عن طريق الرسول ﷺ والتي نزلت تحت عنوان الوحي وعُبِّر عنها بالمعرفة، الأرضية المناسبة لكافة الدراسات العلمية. ويؤكد هذا المعنى في قوله: إن محل التفكّر إدراك الإدراك على طريق آيات الله، أما فيما يتعلق بنفس المعرفة فإن نفس الإدراك بسيط يؤدي التفكُّر فيه إلى كثرة الاحتجاب. وقد جاء في الخبر: «تفكّروا في آلاء الله ولا تفكّروا في ذات الله»، وعلى هذا يدور الأمر الإلهي: ﴿انْظُرُوا مَاذَا فِي السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ﴾.

البسيط والمركب

الأشياء التي يحاول الإنسان معرفتها إما بسيطة وإما مركبة (البسيط هو ثبوت الشيء، والمركّب ثبوت شيء لشيء).

قد يتشكل المركّب الخارجي من أجزاء متشابهة كالأعداد المتشكلة من الواحد. وقد يتشكّل من أجزاء مختلفة ممتزجة؛ كالجسم المركّب من هيولى وصورة، وقد يتشكّل من أجزاء مختلفة غير ممتزجة كالحائط ولونه، وقد يتشكّل الشيء من خلال التركّب مع النسب الخارجية كالأب ونسبته إلى ابنه.

كل ما هو مركّب في الخارج مركَّب في الذهن. ولكن قد يكون الشيء مركباً في الذهن بسيطاً في الخارج.

كل شيء ماهيته واضحة لا يحتاج إلى تعريف. وكل ما هو مركّب من مادة

وصورة فإنه يحتاج إلى تعريف حدّي. كل شيء غير واضح ولا يمتلك مادة وصورة خارجيتان إلا أنه يمتلك أعراضاً ذاتية وآثاراً فيمكن معرفته من خلال التعريف الرسمي.

المركب الخارجي يجب أن يشتمل حدّه التام على كافة أجزائه، وبالتالي يجب أن يشتمل على جنسه وفصله اللذين يحكيان عن الأجزاء المشتركة والخاصة. إذا لم تحضر الأجزاء المشتركة والخاصة للمركّب إلى الذهن، فلا يمكن تصوّر حقيقته، وكل غير مركّب في الخارج فلا يجب تقديم تعريف ذاتي له. إذاً كل من يمتلك تعريفاً ذاتياً فهو فإنه مركّب خارجي [٢٢].

«واعلم أن الشيء الذي يراد تعريفه إما بسيط وإما مركّب. والتركيب إما أن يكون في العقل فقط، وإما أن يكون في العقل وخارجه. والعقلي المحض هو التركيب من الجنس والفصل. ويختص بأن يكون كل واحد من المركب وأجزائه مقولاً بالمواطاة على الباقي. والتركيب الخارجي قد يكون من أشياء ملتئمة شيئاً واحداً؛ كالآحاد في العدد، وكالهيولى والصورة للجسم، أو غير ملتئمة شيئاً واحداً؛ كالسواد وغيره في بُلقة. أو من شيء وما يحل فيه؛ كالجسم والسواد في الأسود. أو من شيء وإضافته إلى غيره؛ كالرجل والأبوة في الأب. وقد يكون على أنحاء غير ذاك مما يطول ذكرها.

وكل مركّب خارج العقل مركب في العقل ولا ينعكس. ولكل قسم من هذه الأقسام تعريف يخصه. وأما البسائط فلا تعرّف بالحدود، بل بالرسوم وما يجري مجراها»[٢٣].

أشار الشبستري في نصه إلى مسألة أخرى هي الإيمان وزيادته ونقصانه، حيث يعتقد في أصل الإيمان أن التصور بمفرده لا يكفي هنا، بل يجب الوصول إلى مرحلة التصديق، وأشار إلى الآيتين الكريمتين **﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ آمِنُواْ بِاللهِ وَرَسُولِهِ وَالْكِتَابِ الَّذِي نَزَّلَ عَلَى رَسُولِهِ وَالْكِتَابِ الَّذِيَ أَنزَلَ مِن قَبْلُ وَمَن يَكْفُرْ بِاللهِ وَمَلاَئِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ فَقَدْ ضَلَّ ضَلاَلاً بَعِيدًا﴾**[٢٤]. **﴿هُوَ الَّذِي أَنزَلَ السَّكِينَةَ فِي قُلُوبِ الْمُؤْمِنِينَ لِيَزْدَادُوا إِيمَانًا مَّعَ إِيمَانِهِمْ وَلِلَّهِ جُنُودُ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ وَكَانَ اللهُ عَلِيمًا حَكِيمًا﴾**[٢٥]. للدلالة على هذا الأمر.

في خاتمة هذا البحث قد يطرح السؤال التالي: ما هي العلاقة بين الإدراك

الفطري وقوله تعالى: ﴿تَرَاهُمْ يَنْظُرُونَ إِلَيْكَ وَهُمْ لاَ يُبْصِرُونَ﴾؟ ولماذا جاء بهذه الآية كشاهد على الإدراك الفطري؟

طبعاً البديهي أن المقصود هنا رؤية واقع وجود النبي وإدراك المقام والشخصية الواقعية للرسول ﷺ، وليس صورته الظاهرية. ثم إن إدراك هذه الواقعية ومعرفة وجوده المبارك يكون من خلال الإدراك الفطري، المحروم من الإدراك الفطري كالأعمى، حيث لا يشاهد الرسول من خلال رسوليته، بل يعتبره شخصاً عادياً ولهذا جاء قوله تعالى: ﴿تَرَاهُمْ يَنْظُرُونَ إِلَيْكَ وَهُمْ لاَ يُبْصِرُونَ﴾. أما هذا الحكم فهو يشمل جميع الأشخاص إلا أولئك الذين وصلوا إلى المقام الواقعي للرسول من خلال السير والسلوك.

ظهور رتبة الوجود

قاعدة: سبب التكوين والإيجاد عند الحكماء، وسبب التجلي والظهور عند العرفاء (التكوين والإيجاد من اصطلاحات الحكماء. والتجلّي والظهور من اصطلاحات العرفاء. لبيان المقاصد وذكر الحقائق لكل واحدة من هاتين الطائفتين عبارات وألفاظ خاصة) هو ظهور رتبة الوجود في مقام إدراك الإدراك؛ أي العلم وإدراك البسيط فطري، وهي حاصل الحاصل ولا يُحصَّل .

والفرض والغاية أن ظهور صور الكلي مركوزة في نفس الوجود تَظهر من طريق الحواس التي هي في الحكم بمثابة المرآة حتى يوجد إدراك الثاني والانطباق بين الصور الجزئية مع الصور الكلية. وكذلك النتائج الجزئية التي قد تكون في المقدّمات بالقوة تظهر بالفعل. وحصل للسالك الاستقامة والاعتراف وأن يبدّل له علم اليقين إلى عين اليقين، ثم إلى حق اليقين، لذلك أُمر العبد تكراراً بالتفكّر والتذكّر والنظر في الآيات. والمتفكّر عنده ممدوح.

﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفاً فِطْرَةَ اللهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا﴾ [٢٦].

يعتبر المرحوم الشبستري أن ظهور رتبة الوجود علة الإيجاد والتكوين سواء على مذاق الحكماء، أم على مذاق العرفاء. قد يطرح السؤال التالي: ما هو الحاصل من ظهور رتبة الوجود؟

اعتبر القرآن الكريم أن العبادة علة خلق الجن والإنس: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالإِنْسَ إِلاَّ لِيَعْبُدُونِ﴾[٢٧]. وجاء في الحديث القدسي: «كنت كنزاً مخفياً فأحببت أن أعرف فخلقت الخلق لكي أعرف».

صحة العبادة المذكورة في الآية الشريفة المتقدّمة، والتي أتت تحت عنوان علة الخلق متوقفة على طهارة الظاهر والباطن، وبالتالي التقرُّب إلى الحق وإدراك الحق المتعال. لو كانت نية الشخص خالصة للعبودية فقط، بحيث إنه أبعد كل الأغراض الأخرى فإنه سيصل إلى العبودية الواقعية، وهنا لا يجب أن نغفل عن أن العبادة تصل إلى أعلى درجاتها إذا كانت قائمة على أساس العرفان والمعرفة. العابد يمتلك معرفة بذاته وبعبادته وبالهدف من عبادته. كلما كان مقدار الكمال والمعرفة أكبر في وجود العابد فإن عبادته ستكون ذات أثر أكبر.

الحجب التي قد تعترض العبد تنتزع منه عبادته. العابد يتوجه إلى لقاء الله وأعماله الصالحة هي الطريق للعبادة الخالصة التي لا مثيل لها. ﴿فَمَنْ كَانَ يَرْجُوا لِقَاء رَبِّه فَلْيَعْمَلْ عَمَلاً صَالِحاً وَلاَ يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّه أَحَداً﴾[٢٨]. لا يمكن الوقوف على موضوع الشرك في العبادة (سواء الشرك الجلي أو الشرك الخفي) إلا من خلال رؤية عرفانية ومعرفة واقعية، لذلك جاء في بعض التفاسير: إن كلمة ليعبدون في الآية السابقة تعني ليعرفون، جاء في أحد التفاسير: «اعلم أن الله تعالى كان غنياً مطلقاً لم يكن منه خبر ولا اسم ولا رسم فأحب أن يتجلّى فيعرف كما في الحديث القدسي «كنت كنزاً مخفياً» إلخ. فخلق الخلق لأن يتجلّى عليهم فيعرفوه ولا يتجلّى عليهم إلا إذا صاروا خارجين من أنانيتهم ولا يخرجون من أنانياتهم إلا بارتياض النفوس بما قرره الله تعالى لذلك. وليس إلا العبادات الشرعية. وأيضاً لا يخرجون من أنانياتهم إلا إذا صاروا عبيداً له خارجين من عبودية أنفسهم وليس المقصود من العبادات ولا من العبدية إلا أن يصيروا عارفين له متصلين به منتهين إليه. فالمقصود من قوله: إلا ليعبدون إلا ليعرفون لكنه أدّاه بهذه العبارة للإشعار بأن المعرفة لا تحصل إلا بالعبادة وبالعبدية»[٢٩].

فيما يتعلق بما جاء في العبارات المتقدّمة يجب التذكير بأن العابد والسالك مظهر من مظاهر وتجلّيات الحق تعالى، أما نبوغ استعدادته ووصولها إلى مرحلة إدراك المعارف في وجوده فهو تجلٍ آخر، بحيث إن عدم ظهور تلك

التجلّيات يؤدي إلى عدم إمكان المعرفة، ولا تتحقق المرتبة الوجودية التي تحدّث عنها المرحوم الشبستري، مع أن الأبحاث المتقدِّمة تعطي صورة مفصّلة عن علة الخلق. **إلا أنه يبقى مجال للسؤال، حيث إننا لم نصل إلى مرحلة يصح** السكوت عليها. وهنا من المناسب نقل عبارات الفيض الكاشاني: «جاء في الحديث القدسي: **«كنت كنزاً مخفياً...إلخ»** وفي عبارة أخرى **«فخلقت الخلق وتعرفت إليهم فعرفوني»**. الجميل الذي اكتسب جماله من المتعالي يلاحظ جماله في المرآة، أما عند نزول هذه الهويات وظهورها في المرائي والتعينات، بحيث يشاهد نفسه في مرائي مختلفة، فإنه يلاحظها في كل مرآة بما يتناسب معها، وعليه فالكثرة تحصل بحسب تعدد المظاهر.

وما الوجه إلا واحد غير أنه   إذا أنت عددت المرايا تعددا

وبما أن التعين أمر اعتباري فإن ظهوره سيكون من خلال نور سارٍ في المراتب. عندما سمع الجنيد ما جاء في الحديث: «كان الله ولم يكن معه شيء»، قال: «الآن كما كان». وأما كيف كان الله في ذلك، قال: «وكان الله عليماً». ولهذا جاء قوله: ﴿**كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلاَّ وَجْهَهُ**﴾[٣٠]. ولم يقل سيهلك؛ لأنه هالك أزلاً وأبداً لا يتصور إلا كذلك. وإن كان الضمير في وجهه يرجع إلى الشيء؛ فالمقصود من الوجه أصله وحقيقته والتي هي عبارة عن الوجود المطلق» [٣١].

تحدّثنا فيما سبق عن أقسام العلم الثلاثة، وهنا يتحدَّث المرحوم الفيض الكاشاني بعبارات تساعد في فهم ما أراده الشبستري، قال: «أيها السالك تقدَّم خطوات لتصل إلى علم اليقين حيث: ليس في الوجود إلا ذاته وصفاته وأفعاله. ثم تقدّم أكثر لتصل إلى عين اليقين حيث: ليس إلا ذاته وصفاته. ثم تقدَّم خطوة أخرى لتشاهد حق اليقين حيث: ليس إلا هو».

من الضروري في خاتمة البحث التذكير بأن جميع هذه المسائل التي تتعلق بالتوحيد تقع تحت عنوان الإدراك الثاني، وبالتالي تتضح مسألة المطابقة بين الصور الجزئية والصور الكلية، وما هو موجود بالقوة في وجود السالك فقد أشير إليه من خلال إدراك الحقائق وكيفية حصول الاستقامة له واعترافه بالواقعيات وماذا تعني له مراحل العلم الثلاثة، وبعبارة أخرى يتركَّز البحث حول الذي أشار إليه المرحوم الشبستري في النص المتقدِّم، والذي ينتهي

إلى التفكّر والتذكّر والنظر في الآيات فقال: لذلك أُمر العبد تكراراً بالتفكّر والتذكّر والنظر في الآيات. والغفلة عن هذا الأمر تؤدي إلى الجهل بالواقعيات. ﴿أَلَا ذَٰلِكَ هُوَ الْخُسْرَانُ الْمُبِينُ﴾[٣٢].

تنبيه: بحث الحكماء والعرفاء بشكل مفصَّل في ما ذكره الشبستري حول ظهور رتبة الوجود، حيث كان لكل حكيم وعارف اتجاه في التعبير عنه. ويعتبر كتاب «هستي أز نظر فلسفة وعرفان» للأستاذ السيد جلال الدين الأشتياني أهم مصدر لمراجعة هذه الآراء باللغة الفارسية، وهنا ننقل بعض عبارات الكتاب التي توضح ما كنا بصدده: «من المحال مشاهدة هذه الحقيقة بشكل صريح وما ندركه من الحق عبارة عن نحو من التعيّن الخاص الإمكاني الذي ظهر من خلال النور والظهور الظلي. لا يمكن تشبيه انبساط وظهور هذه الحقيقة في الكثرات بانبساط النفس في أعضاء البدن أو الذهن في الأشياء أو انبساط البحر في الموج ليؤدي ذلك إلى تابعية المحل، بل هذا الانبساط هو انبساط إشراقي وتجلٍ فعلي للحق تعالى، حيث إن وجوده عارٍ عن التركيب والتقيد والتخصص. ﴿وَأَشْرَقَتِ الْأَرْضُ بِنُورِ رَبِّهَا﴾[٣٣].

وقد أوضحنا سابقاً أنهم يطلقون على هذا الظهور والتجلي في الأسماء والأعيان الثابتة الوحدة في الكثرة، وعلى رجوع هذه الكثرات إلى الوحدة الحقيقية، الكثرة في الوحدة. لذلك قال الكمّلين من العرفاء: «أنت مرآته وهو مرآة أحوالك».

من جانب يكون الحق مرآة الأشياء، ومن جانب آخر تصبح الأشياء الخارجية مرآة للحق. وقد قيل: إن العارف الواصل والكامل هو ذو العينين. فهو يرى الحق بحسب الفعل الظاهر في الأشياء، ويرى الخلق أيضاً بحكم أن النهايات هي الرجوع إلى البدايات».

وهذا هو الذي أراده الرسول الأكرم ﷺ من قوله: «ربي أرني الأشياء كما هي»؛ لأن وجود الحق تعالى مقوِّم ومحصِّل للأشياء، ولا يوجد أي مرتبة من الوجود لا وجود للحق فيها. الحق موجود في كل مرتبة من مراتب الوجود، وهنا في هذه المرتبة يتم طرد العدم عن الماهيات والأعيان الثابتة، وهذا بموجب قوله تعالى: ﴿وَهُوَ الَّذِي فِي السَّمَاءِ إِلَٰهٌ وَفِي الْأَرْضِ إِلَٰهٌ﴾[٣٤]. وما جاء في

الخبر «ما رأيت شيئاً إلا ورأيت الله قبله وبعده وفيه» [٣٥].

محل الغلط

حقيقة: نسبة الوجود إلى المظهر أمر اعتباري له. وهو وجود الظاهر الذي ينسب إلى المظهر. ليس للمظهر وجود خاص، وبسبب نسبة الوجود إلى العدم صار سبباً أن يتصور للعدم وجود (يبحث عنه في تمثيل الصورة والمرآة) هذا من مقام الإدراك، في مقام الإدراك ليس مجال للغلط والضلالة إنما محل الغلط، ومجال الضلالة في إدراك الإدراك اختلاف الأمم، تشعّب المذاهب وجهل المركّب في هذا المقام؛ أي مقام إدراك الإدراك (هكذا جاء في النسخة الأساسية). ﴿وَإِذَا ذُكِّرُوا لاَ يَذْكُرُونَ﴾[٣٦].﴿كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَمُنْذِرِينَ وَأَنْزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ فِيمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ﴾[٣٧].

ذكرنا في الأبحاث السابقة بعض الأمور التي تعالج مسألة الوجود الاعتباري للمظاهر، وقد نقلنا في هذا الخصوص كلمات المرحوم الآشتياني.

المسألة المهمة التي يمكن مشاهدتها في النص المتقدّم هي عدم الغلط في الإدراك وإمكان وجود الغلط والضلال في إدراك الإدراك، حيث لم نشاهد طرح هذا الأمر بهذه الكيفية من قبل. ويلفت الانتباه هنا أن الآية الشريفة التي ذكرها كشاهد على هذا الأمر تؤيده بالملازمة.

إن الإشراقات العلمية التي تفيض عن المقام الإلهي المقدّس على قلب العبد وتعطيه العلم والمعرفة يعبّر عنها بعبارة أخرى وهي الإدراك. وطبعاً هذا النوع من المعرفة لا يحتمل أي شك واشتباه أو انحراف. وهذا هو السبب في مقبولية أقوال الأنبياء وآرائهم. ذلك لأن علومهم ومعارفهم لم تحصل عن طريق الكسب والتعلم أي عن طريق إدراك الإدراك، بل حصلت عن طريق الإدراك لذلك كان كل ما قالوه عين الواقع والحقيقة. ﴿إِنْ هُوَ إِلاَّ وَحْيٌ يُوحَى﴾[٣٨]. وقد دلّت على هذه الحقيقة كلمة «بالحق» التي ذكرها في النص.

بما أن إدراك الإدراك (العلم) الذي هو أداة المعرفة يمر عبر الأنفس فتحصل إمكانية دخول بعض النظريات والآراء الخاطئة التي تؤدي إلى الانحراف والضلال، وقد أشارت الآية الشريفة التي استشهد بها عن هذا

الأمر، وقوله ليحكم بين الناس فيما اختلفوا فيه قائم على أساس الاختلاف بين النظريات الصحيحة وغير الصحيحة.

إن الاتفاق بين مسيرة جميع الأنبياء ناشيء عن مبدأ الإدراك والمعرفة المكتسبة من المبدأ واختلاف الناس أيضاً راجع لجهة إدراك الإدراك المكتسب من أماكن متعددة.

هنا يمكننا الإطلالة على موقع الأنبياء ودورهم في وحدة الكلمة وتربية الأشخاص والهدف من بعثهم من قبل الله تعالى. من أهم مسؤوليات هؤلاء المربين والمصلحين محاربة الجهل والعمل على نزع الأفكار الواهية التي تؤدي إلى تلاشي الاستعدادات التي وضعها الله تعالى في البشر. هل فكرنا بمصيرنا فيما لو لم يكن للأنبياء وجود؟ بما سنختلف عن باقي الحيوانات؟ لقد عمل الأنبياء على إيصال العقائد السامية إلى الإنسانية. وبدورهم الأنبياء تعلّموها من الحق تعالى.

الأنبياء هم معلّمو السير والسلوك وهم الذين يوصلون السالكين إلى الله تعالى. والدور الذي يقوم به الأولياء مقتبس من الأنبياء. وطبعاً الأنبياء قد قطعوا الطريق بداية وبذلك تمكنوا من إيصال السالكين إليه.

إن ما يتفتح في الأنبياء هو العشق الفطري وهم المظهر التام للحق تعالى والسابقين في مجال السير والسلوك إلى الله. فهم الذين وصلوا إلى نهاية طريق السلوك. ولقنوه لأتباعهم، وبشكل عام فكل جمال وكمال موجود في الآخرين فقد وصل إليهم من الأنبياء، والأنبياء هم واسطة الفيض والرحمة بين الحق والخلق.

وخاتم الأنبياء الذي هو أفضلهم يقول: «فضلت على الأنبياء بست» ويتحدَّث عنه القرآن الكريم ويمدحه بعبارات خاصة. لقد رفع الله في زمان خاتم الأنبياء الكثير من العذاب الذي ابتليت به أقوام الأنبياء السابقين كل ذلك احتراماً لوجود الرسول المقدس: ﴿وَمَا كَانَ اللهُ لِيُعَذِّبَهُمْ وَأَنْتَ فِيهِمْ﴾[39]، (وللآية الشريفة بقية يقول الله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ اللهُ مُعَذِّبَهُمْ وَهُمْ يَسْتَغْفِرُونَ﴾.

يذكر الشيخ نجم الدين الرازي في كتابه «مرصاد العباد» في الفصل الرابع الخصال الستة التي فُضّل بها رسول الله ﷺ: «جعلت لي الأرض مسجداً،

وترابها طهوراً، وأحلّت لي الغنائم، ونصرت بالرعب، وأعطيت الشفاعة، وبعثت إلى الخلق كافة، وختم بي النبيون...».

العلم مركوز في النفوس

تمثيل: يخرج الماء الذي في جوف الأرض إلى السطح بواسطة، الثمار التي في النواة والتي تخرج وتظهر من الشجرة بعد زمان بسبب عوامل. الحديد الكدير يدل إلى سيف مصقول بيد الحداد. في الحديدة وفي الشجرة نار ترى بالاصطكاك. العلم مركوز في النفوس ولإخراجه أسباب وكذلك الإيمان. ومرآة العلم ليست إلا التذكر. ﴿وَلَقَدْ يَسَّرْنَا الْقُرْآنَ لِلذِّكْرِ فَهَلْ مِنْ مُدَّكِرٍ﴾[10].

أراد المرحوم الشبستري تعداد بعض الأمور ليبيّن المسألة الأخيرة وهي ارتكاز العلم والإيمان في النفوس. وقد ذكّر هنا بنقطة هامة تؤيدها الآيات القرآنية فجاء حول ارتكاز العلم في النفوس قوله تعالى: ﴿وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلاَ قَلِيلاً﴾[11]. وحول الإيمان: ﴿أُولَئِكَ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ الإِيمَانَ﴾[12].

لا يجب أن نغفل عن أن المقصود من المعرفة العلم، والمقصود من الإيمان التوحيد الخالص.

وفي الواقع فإن ظهور العلم والإيمان بالوصف الذي تقدم هو ظهور الفطرة الإلهية. ﴿فِطْرَةَ اللهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا﴾. وبشكل عام فالعلم والإيمان المذكوران ليسا أمرين كسبيين، بل هما فطريان يجب تهيئة الأرضية الملائمة لظهورهما. الذكر أيضاً واحد من الموضوعات التي جاء ذكرها في النص المتقدّم تعرّض لها الشبستري باعتبارها رسالة العلم بمعنى أن التذكّر هو الذي يوصل إلى العلم، وبعبارة أخرى الإنسان يصل إلى المعلوم من خلال التذكر، وهذا أمر واقعي ﴿فَاذْكُرُونِي أَذْكُرْكُمْ﴾[13].

قلنا: إن العلم أمر فطري والتذكّر إظهار العلم. فالتذكّر يؤدي إلى ظهور العلم الفطري وأهل الذكر هم الذين وصلوا إلى مرحلة ظهور العلم الفطري في داخلهم، ومن هنا نفهم ما خصّ الله سبحانه وتعالى به أهل الذكر، فجعلهم أشخاصاً شاخصين: ﴿فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لاَ تَعْلَمُونَ﴾[14].

توافق عقيدة المؤلّف رأي أمير المؤمنين علي عليه السلام في قوله: «نحن أهل الذكر»، حيث إن أصحاب السلوك يصبحون من أهل الذكر. ويعتبر رسول الله صلى الله عليه وآله وأوصياؤه هم المربّون لأصحاب السلوك، وقد جاء في الزيارة الجامعة: «من أتاكم نجا ومن لم يأتكم هلك بكم أخرجنا الله من الذل».

يتحدّث المرحوم أبو الفتوح حول في تفسيره للآية الشريفة: ﴿فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ﴾ أهل الذكر. ويقول فيما يتعلق بمن هم أهل الذكر جاء في رواية عن أمير المؤمنين علي عليه السلام قوله: «نحن أهل الذكر»؛ والمقصود من الذكر هنا هو «محمد» صلى الله عليه وآله فيصبح المعنى: أي فاسألوا محمداً صلى الله عليه وآله وقد جاء مثل هذا القول عن الإمام الصادق عليه السلام، وأطلق الله سبحانه وتعالى الذكر على الرسول صلى الله عليه وآله عند قوله: ﴿ذكراً رسولاً﴾[٤٥].

كتب المرحوم الفيض في تفسير الصافي حين تذييل هذه الآية الشريفة: "في العيون عن الرضا عليه السلام في قوله تعالى: فاسألوا أهل الذكر: إن الذكر رسول الله صلى الله عليه وآله ونحن أهله، قال: وذلك بيّن في كتاب الله عز وجل حيث يقول في سورة الطلاق: ﴿فَاتَّقُوا اللهَ يَا أُولِي الأَلْبَابِ الَّذِينَ آمَنُوا قَدْ أَنْزَلَ اللهُ إِلَيْكُمْ ذِكْراً ❁ رَسُولاً يَتْلُو عَلَيْكُمْ آيَاتِ اللهِ مُبَيِّنَاتٍ لِيُخْرِجَ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ﴾[٤٦].

أقسام العبادة

حقيقة: العبادة قسمان: اضطرارية واختيارية، الإدراك (المعرفة) مقتضٍ للعبادة الاضطرارية. وإدراك الإدراك (العلم) مقتضٍ للعبادة الاختيارية تلك رحمة خاصة وهذه رحمة عامة.

﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالإِنْسَ إِلاَّ لِيَعْبُدُونِ﴾[٤٧].

فائدة: مظهر تلك الرحمة كما هو مظهر للرحمة الخاصة هو كذلك مظهر للرحمة العامة لأن: ﴿بِالْمُؤْمِنِينَ رَءُوفٌ رَحِيمٌ﴾[٤٨].

السؤال الذي يمكن أن يطرق ذهن القارئ هنا هو لماذا أطلق الرحمة على العبادة بكلا المعنيين اللذين ذكرهما؟ والجواب أن العبادة تكون عادة بناءً

على طلب وإرادة الحق تعالى، وبما أن إرادة الله تعالى في الخلق ليست سوى الرحمة أطلق عنوان الرحمة على العبادة.

الموضوع الآخر الذي يجب التعرض إليه هنا، هو أن المرحوم الشبستري لم يقصد من العبادة الاضطرارية العبادة التكوينية التي تتعلق بالموجودات غير الجن والإنس سواء أمكن فصل المعرفة والادراك في العبادة الاضطرارية عن العبادة التكوينية أم أننا لم نلحظ أي دور للمعرفة في العبادة التكوينية.

وقد اختصت المعرفة بفرقتين هم الجن والإنس، وذلك بحكم الآية الشريفة: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالإِنْسَ إِلاَّ لِيَعْبُدُونِ﴾ [٤٩].

بناءً على هذا تتضمن العبادة الاضطرارية أولئك العابدين المتصفين بتلك المعاني المقصودة من المعرفة. هذه المجموعة لا يمكنها التخلف أو التسامح في أمر العبادة. لقد وصل العرفان والمعرفة بهم إلى مستوى أنهم أصبحوا يعتبرون الأوامر الإلهية مهما كانت، أوامر يجب تنفيذها، ومن هنا نفهم ما قام به إبراهيم الخليل عليه السلام عندما كان على استعداد لذبح ابنه: ﴿وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ﴾.

لا ترتقي العبادة القائمة على مبدأ إدراك الإدراك إلى هذا المستوى الذي وصلت إليه العبادة الاضطرارية، حيث قد يتخلّف عنها وقد يتسامح فيها، ولهذا أطلق عليها العبادة الاختيارية. السير والسلوك هما برنامج عبادي يعتمده المتعبدون والسالكون من أجل حصول المعرفة وكسبها والوصول إلى المقامات العالية، كل هذا يتم على أساس العلم وإدراك الإدراك ليمكن بعدها الوصول إلى المعرفة والإدراك.

يمكن إطلاق عنوان العبادة التشريعية على العبادة التي تقوم على أساس إدراك الإدراك بالأخص إن ما يستعمله العابد في برنامجه العبادي أو الذي يبادر إليه يعتمد على الأحكام الإلهية وسنة الرسول الأكرم ﷺ.

ذكر اصطلاح العبادة الاختيارية في ذيل الرحمة العامة باعتبار أن البعض يختارونها بإرادتهم، وأما عنوان الرحمة العامة فهو من باب أن الله تعالى قد فتح باب المعرفة للجميع من خلال إعطائهم الاستعداد، وبالتالي أعطاهم استعداد القيام بالعبادة. أما الآية الشريفة التي تقول: ﴿إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا

﴿شَاكِراً وَإِمَّا كَفُوراً﴾[50] فإنه يلزم منها وجود الاستعداد.

الذين يصلون ويحصلون على فيض الرحمة الخاصة؛ أي العبادة الاضطرارية فقد وصلوا إلى الرحمة العامة، حيث يمكن الوصول إلى الرحمة الخاصة عن طريق الرحمة العامة، والعكس غيرصحيح، حيث إن الرحمة العامة هي الأساس.

المرحوم الشبستري أشار إلى هذا الموضوع تحت عنوان «فائدة» وجاء بقوله تعالى: **﴿بِالْمُؤْمِنِينَ رَءُوفٌ رَحِيمٌ﴾** كشاهد على هذا الأمر.

بما أن بحث العبادة الاضطرارية والاختيارية من الأمور التي استنبطها المرحوم الشبستري بالمعنى الذي قدمناه، وهما شيئ آخر غير العبادة التشريعية والعبادة التكوينية لذلك يفترض التعرض لهاتين الأخيرتين ليتضح المقصود من الاضطرارية والاختيارية.

قدّم الأستاذ الأشتياني شرحاً مفصلاً حول العبادة التشريعية والتكوينية قال: «قسّم أصحاب العقل والمعرفة مطلق الطلب والأمر إلى قسمين: الطلب والأمر التشريعي المعبّر عنه بالهداية التشريعية، والطلب والأمر التكويني المعبّر عنه بالهداية التكوينية.

القسم الأول عبارة عن الأحكام والتكاليف الإلهية التي أرسلها الحق تعالى بواسطة حملة الوحي أي الأنبياء والرسل لأجل هداية البشر إلى طريق الخير والرشاد وسبيل السداد وحفظ النظام العام من الاختلال والفساد، وبالتالي تكميل الناقصين وتنبيه الغافلين... وبما أن الأنبياء هم واسطة الأكمال هذا، فقد اختصوا بمقام التشريع، حيث أطلق عليهم الهداة التشريعيين.

أما الأولياء الذين يحملون جانب الولاية فقط ولا يتمتعون بحظ من النبوة والرسالة فلا يشتركون مع الأنبياء ولا تطلق الهداية التشريعية عليهم.

وبما أن المراد من هذه الأحكام وهذه التشريعات أن يقوم الإنسان بإرادته واختياره بالعمل بها، وبالتالي تحصل الهداية إلى طريق الصلاح والصواب والهداية والحصول على الأجر والثواب. وعلى هذا فإن موافقة أو مخالفة تلك الأحكام والتكاليف لمقصود الأمر التشريعي موكول إلى إرادة واختيار المكلّف وهنا يحصل التخلف عن المأمور به.

هذا التخلف لا يؤدي إلى نقص في قدرة وإرادة وأفعال الآمر المطلق كذات الحق تعالى. وذلك لأن إرادة ومشيئة الذات المقدسة الإلهية اقتضت أن تحصل العبادة من خلال إطاعة الأوامر وبشكل إرادي ليحصل الوصول إلى المطلوب والمصلحة المرجوة، ولو حصل هذا الأمر بالإجبار والإكراه لأدّى إلى نقض الغرض.

لا يمكن تصور دخول نقض الغرض في أفعال الحق الحكيم على الاطلاق إلا في بعض الموارد التي يجب فيها لحاظ عدم اختلال النظام في العالم والابتعاد عن الفساد والهرج والمرج، فكان هناك بعض العقوبات على بعض التكاليف كشرب الخمر والزنا واللواط والامتناع عن تأدية الحقوق الواجبة، وهي أمور المقصود من إلزام العمل بها الحفاظ على الحقوق.

وبلحاظ قوله تعالى: ﴿لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجاً﴾[51] فإن مرجع كافة هذه التكاليف هو تشريع الأحكام وجعل الشريعة والطريقة والتي يعبّر عنها بالأوامر التشريعية ويطلق عليها أيضاً الإرادة والطلب التشريعيان بلحاظ اتحاد الإرادة والطلب.

والمقصود من القسم الثاني؛ أي الطلب والأمر التكويني هو إخراج الماهيات المستعدة والأعيان الثابتة من حد الخفاء والاستتار الذاتي الغيبي إلى حد الظهور العلمي، ومن مرتبة الظهور العلمي إلى الوجود الخارجي؛ أي التنور بنور الفيض الإلهي الأقدس والمقدّس.

وبعبارة أخرى، إخراجها من مرتبة التعين الأول أو مقام الأحدية الذاتية إلى مقام الواحدية أو التعين الثاني وإخراجها من حد الظهور العلمي إلى الوجود الخارجي، حيث مقام «فأحببت أن أعرف».

وبعبارة ثالثة، إخراج الذوات الإمكانية والحقائق الكونية من كتم العدم إلى الوجود.

وبالعودة إلى كلام أمير المؤمنين عليه السلام، فإن أول كلمة شقّت أسماع الأعيان الثابتة والماهيات المستعدة هي كلمة «كن» الوجودية التي تعود إلى تكوين وإيجاد الأشياء. لذلك كانوا يعبّرون عنها بالأمر والطلب التكويني، وهنا يأتي دور القاعدة التي تقول: الشيء ما لم يجب لم يوجد، فما لم تسد جميع

الأنحاء العدمية من جانب العلة فلا يحصل الوجود، وعليه فالفاعل يجب أن يكون تام الفاعلية، والقابل تام القابلية.

وبناءً على ما تقدم وبما أن الأمر التكويني متحد الذات والوجود بالمأمور به، فلا يمكنه التخلف عنه.

وبعبارة أخرى، لا دخالة لإرادة واختيار المكلف في ذاك الأمر، بل الأمور تجري بناءً على استعداد وقابليات الأشياء، وقد قيل: «العطيات على حسب القابليات». وعليه فلا تتخلف عن المأمور به، وهي ليست كالقسم الأول، حيث أنيطت الطاعة والامتثال بإرادة واختيار الإنسان. ومن هنا جاء قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئاً أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾[٥٢].

بمعنى أن الإرادة الإلهية بمفردها كافية في صدور الخطاب التكويني وتكوّن المأمور به، بحيث لا يحصل تخلف. وبمقتضى القاعدة المسلّمة التي توجب تحقق السنخية بين الفاعل والقابل، لذلك لا يوجد أي مناسبة وجودية بين الموجودات المادية المنغمسة في ظلمات المادة، وبين المبدأ الأعلى والحق الأعلى. وبما الأنبياء والأولياء يجمعون الجانبين التجرد والتعلق، فيؤدون دور الواسطة في الهداية التشريعية والتكوينية؛ أي في أخذ فيض الوجود من المبدأ وإيصاله إلى الذوات المستعدة، ويطلق على هذا الأخذ والإيصال الهداية التكوينية. ويشارك الأولياء الأنبياء في هذا المنصب.

وقد أشرنا سابقاً إلى أن الولي الذي يمتلك الجانب الولائي فقط، ولم يحصل إلا على اثنين أو ثلاثة من الأسفار الأربعة[٥٣]، ولم يتمكن من الوصول إلى السفر الرابع. فإنه لا يشترك مع النبي والرسول في الهداية التشريعية ويشاركه في الهداية التكوينية فقط، ولذلك يطلق عليهم الهداة التكوينين. وقد يعبّرون عنها أيضاً بالنبوة التعريفية. وبما أن كل موجود يمتلك حظاً من هذه النبوة باعتبار مرتبته الوجودية والكمالية، حيث ينطق لسان كل موجود عن معارف وكمالات مالك الملك والملكوت، ولهذا قال بعض المحققين: «كل معلول يشهد بلسان معلوليته على علته بجاعليته وقيوميته، وقد أشار القرآن الكريم إلى هذا المعنى بقوله تعالى: ﴿وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلاَ يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَكِنْ لاَ تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ﴾[٥٤] وبناءً على هذا فإن كافة الموجودات تمتلك نصيباً من الهداية والنبوة التعريفية»[٥٥].

البحث الذي تطرَّق إليه المرحوم الآشتياني حول العبادة التشريعية والعبادة التكوينية، بحث مفصَّل وطويل أشار من خلاله إلى العديد من المسائل العرفانية.

فيما يتعلق بشريعة الأنبياء، يشير جامي في كتابه «نقد النصوص في شرح فصوص الحكم، لابن عربي، إلى نقطة بالغة الأهمية: بما أن العقل مقيّد والمقيّد لا يمكنه الاقتراب من القوة المطلقة غير المقيّدة كالذات الإلهية المقدَّسة التي يصدر عنها بعض المسائل أمثال الشريعة، فالشريعة تتفوق على العقل.

العقل موجود لكنه عاجز عن الوصول إلى الواقعيات الأساسية لذلك وجدت الحاجة لإرسال الرسل من أجل توضيح الواقعيات.

«بما أن العقل لا يتمكن من الوصول إلى تنزيه الحق بقوته الفكرية ودلائله النظرية من دون اتباع الرسل، حيث أن كلام الرسل هو كلام الله تعالى. وبما أن أحداً لا علم له عن ذات الحق سواه. فكانت إحدى حكم إرسال الرسل صلوات الله عليهم، باعتبار أن العقول البشرية عاجزة عن إدراك حقائق الأشياء مستقلة، وكيف لا تكون عاجزة والعقل مقيَّد بما يحصل عنده فلا يتعدّاه؟ سبحانه أن يحيط به فكر.

وأما أن تتمكن بعض العقول من تلقي الحكمة في أحكام الحق تعالى مطابقاً لما جاء به الرسل صلوات الله عليهم فهو من قبيل الفيض الإلهي والتعليم السبحاني وليس من باب الإضافة إلى حركة العقل. إذاً ما أخبر به الأنبياء هو التنزيه والتقديس اللائق في جوابه رب الأرباب» (٥٦).

التعظيم أمر نسبي

حقيقة: مبدأ هذا النوع من العبادة (أي العبادة الاختيارية) من الكثرة ومن البعد العدمية. والتعظيم (أي العبادة) أمر نسبي. والكثرة لا تتحقق إلا بهذه العبادة.(هكذا جاء في النسخة الأساسية).

وهذه النسبة (أي العبادة) يسقط اعتبارها من العابد في مقام اليقين أي مقام الوحدة وكشف الحقيقة ﴿وَاعْبُدْ رَبَّكَ حَتَّى يَأْتِيَكَ الْيَقِينُ﴾(٥٧).

هناك العديد من التوضيحات المذكورة في التفاسير حول الآية المتقدمة في النص، حيث ذكرها كشاهد. بعض هذه التوضيحات مهم، والبعض الآخر مرفوض لا يمكن قبوله. السبب الذي أدى إلى بروز الاختلاف في توضيح الآية الشريفة هو وجود كلمة «اليقين» واستعمال حرف الجر «حتى».

قالوا اليقين يعني «الموت» وإذا أريد من الموت هنا الموت الإرادي المفهوم من الحديث: «موتوا قبل أن تموتوا» فالآية الشريفة المتقدمة الذكر تحتوي على إشارات عرفانية لطيفة ودقيقة. وإذا كان المقصود الموت الطبيعي فهي تتضمن معنى آخر ينتج عنه العديد من المشكلات.

أما أهم الإشكالات التي يتضمنها اعتبارها بمعنى الموت الطبيعي:

الآية الشريفة تخاطب الرسول الأكرم ﷺ. وهي تفترض أن الرسول الأكرم لا يعرف المدة التي يجب أن يعبد فيها الله تعالى فجاءه الجواب اعبد الله حتى يأتيك اليقين.

هذا المعنى يتعارض مع المعاني العرفانية العالية للعبادة، ولا يتلاءم مع الوجود المقدَّس لرسول الله ﷺ. رسول الله ﷺ لم يكن غافلاً عن أثر وتأثير العبادة ولم يكن يقوم بها لأجل الحصول على أجر أو ما شابه ذلك، بل العبادة عنده هي البوابة والوسيلة التي يمكن من خلالها الحصول على الألطاف الإلهية الخاصة والعناية الربانية اللامتناهية. وكل ذلك في سبيل إدراك الحقائق والمعارف. وهنا تأتي العبودية في أعلى مستوياتها ومراتبها «أشهد أن محمداً عبده ورسوله».

لقد أخذنا كلمة «اليقين» بمعناها اللغوي؛ أي: إزاحة الشك. هنا يطرح السؤال التالي هل أن رسول الله ﷺ لم يكن يعلم كيف يرفع الشك حتى كان هذا الخطاب؟ إلا أن نقول: إن الرسول ﷺ كان يتوجه السؤال إليه حول كيفية حصول اليقين والثبات والاطلاع على حقائق العالم، فكان الجواب: قل واعبد ربك حتى يأتيك اليقين.

وبما أن هذه الحقيقة ثابتة لأهل المعرفة من أن الطريق الوحيد للوصول إلى حقائق وواقعيات عالم الوجود يتم عن طريق العبودية والطاعة؛ لذلك نلاحظ نوعاً من التلاؤم والتناسب بين هذا المعنى وهذه الحقيقة. ويؤيد هذا

الكلام الحديث المعروف: العبودية جوهرة كنهها الربوبية.

والنتيجة هي بذاتها فيما لو قلنا بأن المقصود من اليقين الموت الإرادي، حيث يتوجه البحث إلى الكمالات المطلوبة من العبد للوصول إلى التجليات الثلاثة في وجوده الاعتباري. المقصود من الموت الإرادي هو الوصول إلى حقيقة الفقر، وتسليم النفس والاطلاع على الذات.

يعتقد البعض أن العبادة لأجل حصول اليقين فعند حصوله تنتفي العبادة وهذه عقيدة مرفوضة، ونسب هذا القول إلى بعض فرق المتصوفة.

جاء في تفسير بيان السعادة بعد ذكر الآية الشريفة المتقدِّمة: لأن اليقين الكامل بالمغيبات لا يحصل إلا بعد رفع حجاب البدن بالموت الاختياري.

ثم يشير إلى مراتب اليقين الثلاثة: فكأنه قال: إن كنت تريد اليقين بمراتبه وتفصيل المعلوم فاشتغل بعبادة ربك حتى يحصل لك مطلوبك من مراتب اليقين.

ويكتب ابن عربي في ذيل هذه الآية الشريفة: ﴿وَاعْبُدْ رَبَّكَ﴾ «بالتسبيح والتحميد والسجود المذكورة «حتى يأتيك حق اليقين» فتنتهي عبادتك بانقضاء وجودك فيكون هو العابد والمعبود جميعاً لا غيره».

قيل حول العبادة أنه لا يجب الغفلة عن كونها قربة إلى الله، ولا بد من ذكر هذا الأمر في النية. فلو أن العمل العبادي أثمر عن أثر ونتيجة، فقد أشار إليه ابن عربي. أما لو أنكر شخص هذه المفاهيم فيجب التوقف عند عبادته، الآية ١١٠ من سورة الكهف تؤكد على هذا الأمر، حيث يتوقف لقاء الله تعالى على العمل الصالح، ولقاء الله هو ما أشار إليه ابن عربي في كلماته.

فيما يتعلق بالعبادة وإطاعة أوامر الحق تعالى هناك بعض الآثار غير الضرورية، حيث تخاطب العبد وتطلب منه السعي وبذل الجهد في العبادة حتى يحين موعد موتك. ذلك لأن هذا الفهم سطحي. المستوى الفكري والفعلي لمن حرم من الجذبات الواقعية للعبادة تمنعه عن إدراك الواقعيات. أما من يُقبل على العبادة بعشق وعلاقة وقرب إلى الله فيمكن أن نناديه: إسعَ في عبادتك حتى يحين موعد موتك. من يُقبل على العبادة بعشق وعلاقة يشعر

بأعلى مستوى من الارتباط والاتصال والحاجة إلى الله، وبالتالي يشعر بأهمية استمرار العبادة: **«إلهي من ذا الذي ذاق حلاوة محبتك فرام منك بدلاً»**.

بالعودة إلى البحث عن نتيجة العبادة، فإنه يسلب الأثر العبادي لعبادة العابد، لا بل الأكثر من هذا يسلب الأثر الوجودي أيضاً، يقول: تسقط اعتبارها من العابد في مقام اليقين. وفي هذا القول إشارة إلى المعنى الذي ذكرناه. ثم هناك بعض العبارات الأخرى التي ذكرها في النص منها:

أشار في النص إلى أن مبدأ العبادة من الكثرة. عندما يتعلق التكليف بالعابد فإنه لا يشاهد سوى الكثرة، أثر العبادة هو الذي يأخذ العابد من مقام الكثرة إلى مقام الوحدة. وطبعاً الكثرة تنتفي عند العابد في مقام الوحدة؛ لأنه لا يشاهد إلا وجوداً واحداً وهذا هو أثر العبادة الخالصة، حيث لا يشاهد العابد بعدها سوى وجوداً واحداً. فالكثرة تكون في بداية العبادة والوحدة في نهايتها.

المسألة الأخرى التي تناولها المصنّف في النص هي نسبية العبادة. من البديهي أن عبادة العابد الذي يكون في مقام الوحدة تختلف عن عبادة العابد الموجود في مقام الكثرة، فلا يمكن الاعتقاد بتساويهما. وهناك اختلاف في درجات السلوك على أثر الاختلاف الكيفي للعبادة.

المسألة الثالثة المذكورة في النص هي «البعد العدمي» الذي يتعلق بالعبادة الاختيارية، لأنه لا وجود لأي فاصلة بين العبد والمعبود، ولو وجد للزم العدم في الوجود الخارجي. ومن الخطأ أن يتصور العابد أنه بعيد عن معبوده.

وقد أشار المرحوم الشبستري إلى هذا الأمر ببيان لطيف دقيق. والخلاصة أن العبادة الاختيارية تعتمد على أصل لا وجود خارجي له. الفرق بينها وبين العبادة الاضطرارية أن تلك تقوم على العدم وهذه تقوم على الوجود.

سئل الإمام أمير المؤمنين عليه السلام: هل رأيت ربك؟ فأجاب: لم أعبد رباً لم أره.

حجاب الواصل الكامل

حقيقة: الواصل الكامل يُحجَبُ زمان استغراقه في مقام المعرفة إذا توجه إلى العلم الذي يحصلُ من طريق الحاسة الداخلية أو الخارجية.

﴿لَنْ تَرَانِي وَلَكِنِ انْظُرْ إِلَى الْجَبَلِ﴾[٥٨].

فرع: وأن تنزل الواصل لتكميل الناس وإرشادهم من مرتبة كمال الوصال يكون مع الآيات. وأعلى منزلة هي الآية الكبرى، وبيان وجدانها لا يمكن إلا على طريق الإجمال: ﴿فَأَوْحَى إِلَى عَبْدِهِ مَا أَوْحَى﴾ [٥٩].

تعرضنا في الأبحاث المتقدِّمة لدراسة مقام المعرفة ومقام العلم وقلنا: إن العلم يحصل عن طريق الحواس والاستدلال، والمعرفة تحصل عن طريق الإشراق والإفاضة. وتساعد المعارف اليقينية التي تصل إلى السالك في مقام المعرفة في زيادة رؤيته وكماله وذلك على عكس العلم الذي كلّما ازداد زادت الفاصلة والبعد العدمي للشخص عن المبدأ، وبالتالي يؤدي إلى الانحراف الفكري للشخص، اللهم إلا في العلوم التي تؤدي إلى كسب المعنويات والتي تمهد الطريق للإشراق والفيض.

عندما يقولون العلم هو الحجاب الأكبر، فإنهم يقصدون العلوم التي تؤدي إلى زيادة الفاصلة والبعد العدمي عن المبدأ. والحجاب يعني به هنا كل علم يكتسب عن طريق الحواس ويؤدي إلى تعلق الشخص بالنتيجة، وبالتالي الحرمان من الإشراق والإفاضة وكل ما يكتسب عن طريق مباشر. وبعبارة أخرى فإن تلك الاشتغالات حجب تمنع الإنسان من لقاء الله تعالى.

فيما يتعلق بالوصول إلى مقام المعرفة والشهود واختيار الطريق للوصول إلى هذا السير النهائي للإنسان، يوضح صدر المتألهين بعبارات مختصرة ويقول: «فإن هؤلاء الأكابر العرفاء وصلوا إلى مقام المعرفة والشهود لا بتركيب المقدّمات والحدود ومحافظة الضوابط القياسية ومراعاة القوانين

التصورية والتصديقية، بل بالقلب السليم والفطرة الصافية والتوجه التام والخشوع والإنابة. قوله تعالى: ﴿إِلاَّ مَنْ أَتَى اللهَ بِقَلْبٍ سَلِيمٍ﴾[٦٠]. ﴿فِطْرَةَ اللهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لاَ تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ﴾ [٦١] وهم قد عرفوا الحق بنور الحق بالعيان، ووصلوا إليه لا بقوة الأقدام، أو الحجة والبرهان، بل بخلع النعلين وطرح القدمين ورفض الكونين ﴿أَفَمَنْ شَرَحَ اللهُ صَدْرَهُ لِلإِسْلاَمِ فَهُوَ عَلَى نُورٍ مِنْ رَبِّهِ﴾[٦٢].

والله ولي التوفيق والعصمة والهداية وعليه المعوّل في البداية والنهاية» [٦٣].

يشير الشبستري إلى الزمان الاستغراقي وهو زمان الحضور. ومن الواضح أن الشخص الذي يكون في مقام الحضور، فإن أي التفات إلى المعطيات الداخلية التي تحصل عن طريق الحواس والاستدلال يؤدي إلى حرمانه من فيض ما يحصل عليه عند الحضور. المعطيات الداخلية حجب روحانية. في عالم الوجود وجود واحد. إن تصور وجودين (رائي ومرئي) يمنع الرؤية الواقعية والحقيقية للحق تعالى. لذلك كان الجواب لموسى عليه السلام بقوله:

لن تراني:

إذا تغيبت بدا   إن بدا غيبني

عندما يغيب عن وجودي الاعتباري يظهر هو وعندما يظهر في وجودي حينها يغيب الوجود الاعتباري المأخوذ مني.

كيفية تعاطي الواصل الكامل بما هو دونه

لا يمكن للواقع في مرتبة «ما دون» أن يمتلك إحاطة بالمعارف العلمية والعرفانية لما هو فوقه. وعلى العكس الواقع في مرتبة ما فوق فهو يمتلك إحاطة علمية وعرفانية على ما دون. وعلى هذا، فالواصل الكامل عندما يسأل عن السير والسلوك والمعارف الإلهية، فإنه يقدم أجوبة تتناسب ومعلومات المخاطب، وإذا كان المخاطب على مقدرة إدراكية عالية، فإنه يطرح مسائل أعلى، على عكس ما هو في المرتبة الدنيا، حيث يحترز عن طرح المسائل العالية، لا بل الأجدى اختيار السكوت في هكذا حالات. وقد يلجأ إلى الجدل عند الجهل بمنزلته العلمية، هذا وضع ما هو في المرتبة الدنيا بالنسبة إلى ما هو أعلى. وأما الواقع في المرتبة العليا، فإنه يتحلى بأعلى مراتب اللطف

والعطوفة بالنسبة لما دونها. ولا يفتخر بامتلاكه معلوماته لأنه يشعر الفقر في ذاته وأن كل ما عنده هو من الله تعالى. لذلك لا تطرأ أفكار السلطة والتسلط عليه؛ لأن الجميع واقع تحت سلطة الحق تعالى: ﴿فَسُبْحَانَ الَّذِي بِيَدِهِ مَلَكُوتُ كُلِّ شَيْءٍ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾ (٦٤).

بناء على هذا فالآيات القرآنية الشريفة ترافق الواصل الكامل دائماً ويستفيد منها بحسب موقعها. وبما أنه لا يمكن طرح المفاهيم العالية للآيات بسبب تدني المستوى الفكري للمستمع لذلك كان يعرض الموضوع بالإشارة والإيماء. وقد يكون فهمه غير ممكن للمستمع. أما الرسول ﷺ فكان يمتلك إحاطة كمية وكيفية بما يوحى إليه. وبما أن المسائل الموحى بها كانت في مستوى مختلف عن فكر الآخرين ذكر موضوع الوحي بشكل مجمل وتحت عنوان: ﴿فَأَوْحَى إِلَى عَبْدِهِ مَا أَوْحَى﴾(٦٥).

العارف والواصل الكامل مهما كانت نقطة بداية بحثه يجب أن ينتهي إلى نقطة واحدة وهي التوحيد. وأعلى منزلة عنده هي الآية الكبرى.

عدم الادراك

حقيقة: غاية إدراك الإدراك هو عدم الإدراك. لأن العلم متناهٍ والمُدْرَك الحقيقي غير متناه.

عدم الادراك في هذا المقام هو في نفسه إدراك أما إدراك بلا إدراك الإدراك.

الإدراك هنا هو إدراك حال الحيرة في وجود السالك المتحيّر واستغراله في حقيقة الوجد أي المُدرَك. ولشباهة تلك الحالة بالجهل والغفلة سُمّيت هذه «عدم الإدراك» ومن هذه الجهة صاحب تلك الحالة مستور. ﴿وَتَحْسَبُهُمْ أَيْقَاظاً وَهُمْ رُقُودٌ﴾ (٦٦).

يمكن خلاصة ما ذكره الشبستري في النص في البيت التالي:

تا بد آنجا رسيد دانش من   كه بدانم همى كه نادانم

«المعنى: لقد وصل علمي إلى مرحلة أصبحت أعلم أني لا أعلم شيئاً».

العلم وهو عدم الإدراك يعتمد على عدم معرفة الإدراك، والسبب في ذلك

أن حركة المعرفة للحصول على إدراك أكثر يتوقف مع عدم وجود أرضية لذلك.

الشخص الذي يتحرك في سبيل المعرفة يصل إلى مرحلة يعلم أن قدرته على المعرفة تصبح محدودة فيبتلى هنا بالحيرة والدهشة. طبعاً الحيرة والدهشة أمران مطلوبان في السلوك ولذلك جاء: «رب زدني فيك تحيراً». وقد جرت العادة عند أصحاب السلوك أن يصلوا في النهاية إلى مرحلة الحيرة، وهذا ما أشار إليه الشعراء العارفون في أشعارهم.

وفي هذا المقام يتحدث المرحوم السيد حيدر الآملي ويقول:

«وأيضاً قد ثبت في القاعدة الثانية من هذا الأصل، أن معرفة الذات المقدّسة خارجة عن العبارة والإشارة، لأنها موقوفة على الذوق، والكشف والشهود. فعلى هذا التقدير كل ما نقول فيه بلسان العبارة ونشير إليه برسم الإشارة، لا يزيد لها إلا خفاءً ولا يزيد لنا إلا عمى. فالسكوت عنه أولى لقول النبي ﷺ: «إذا بلغ الكلام إلى الله فأمسكوا» ولقوله: «من عرف الله تعالى كلّ لسانه» (٦٧).

والحيرة والاستغراق هنا هي الإمساك عن الكلام وكل اللسان.

وقد شبّه الشبستري حالة الحيرة هذه بالجهل والغفلة ووجه الشبه في ذلك أن صاحب الحيرة ومن لحقت به الغفلة عاجزان عن إظهار الرأي أو أخذ أي قرار. والسالك المتحير والمستغرق عاجز أيضاً عن اتخاذ أي قرار. وبما أن الإعلان والإظهار يؤدي إلى إزاحة الستار عن المقصد والغاية، فعندما يتعذر ذلك على السالك يصبح مستوراً عنه، وهذا ما أشار إليه بقوله: صاحب تلك الحالة وهو مستور...

أما الوجه في الاستدلال بالآية الشريفة: ﴿وَتَحْسَبُهُمْ أَيْقَاظاً وَهُمْ رُقُودٌ﴾ (٦٨) هو أن النائم محروم من إدراك المعنى والمقصود، والشخص المتحيّر المحروم من إدراك المعنى والمقصود يشبه النائم.

فناء المدرك في المدرك:

سر لطيف: وفي هذا المقام من الإدراك يرتفع من المدرك الشرك الخفي وتظهر له حقيقة الإدراك كما هي في نفسها، وتكشف له النسبة التي هي من مقام الكثرة ﴿يَوْمَ تُبَدَّلُ

الأَرْضُ غَيْرَ الأَرْضِ﴾ [69].

﴿يَوْمَ نَطْوِي السَّمَاء كَطَيِّ السِّجِلِّ لِلْكُتُبِ﴾ [70].

لهذه الحال لوازمها أيضاً من انتثار الكواكب وتكوير الشمس وغيرها، حيث تكشف عن حقيقتها وتحصل له ويسمع بحاسة سمعه الذكي النداء الحقيقي الأزلي الأبدي: ﴿لِمَنِ الْمُلْكُ الْيَوْمَ﴾ [71]. السالك المدهوش في خلاء، لا وجود إلا وجوده الفاني، يسمع جواب النداء من الله (تبارك وتعالى) بصوت عال: ﴿لِلَّهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ﴾ [72].

تعرّضنا بشكل مفصّل لبحث المعاد بمعناه الخاص اللغوي في مقابل المبدأ. ثم تعرّض للبحث هنا مع ذكره لحقائق أخرى.

معاد السالك هو مقام فنائه، وقد بحثنا فيما مضى عن موضوع فناء السالك، وذكر العلامة نصير الدين الطوسي (أوصاف الإشراق، ص ١٦٥) هذا البحث مذكراً من أنه في الوحدة لا وجود للسالك والسلوك، ولا سير ولا مقصد ولا طلب ولا طالب ولا مطلوب ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلاَّ وَجْهَهُ﴾ [73]. ثم إن هذا الأمر ليس بالإمكان إثباته أو نفيه. الإثبات والنفي متقابلان والاثنينية مبدأ للكثرة. عندما لا يكون هناك أي نفي أو إثبات ولا وجود لنفي النفي أو إثبات الإثبات ولا يطرح موضوع نفي الإثبات أو إثبات النفي يحصل «الفناء»، فمعاد الخلق إلى الفناء كما كان مبدؤها من العدم. ﴿كَمَا بَدَأَكُمْ تَعُودُونَ﴾[74].

الفناء حد الكثرة حيث: ﴿كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ * وَيَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلاَلِ وَالإِكْرَامِ﴾[75]، وكل شيء زائل ومنتفي حتى ما يمكن تصوره في الذهن ﴿وَإِلَيْهِ يُرْجَعُ الأَمْرُ كُلُّهُ﴾[76].

والواقع أن من لم يصل إلى مقام «الفناء» لا يسهل عليه فهم معناه ومفهومه. ولا يمكن توضيح حقيقة هذا اللفظ من خلال الشرح والتفصيل. ثم إن الشبستري تعرّض لذكر آثار الفناء ومن أهمها إزالة «الشرك الخفي».

وقد عرَّف المرحوم الآملي الشرك الخفي قائلاً: «أما توحيد هذا الوجود

وتفريده فلا يكون إلا بتمحيصه وتخليصه عما سواه، أعني أن التوحيد الذاتي **لا يمكن حصوله إلا بالخلاص من رؤية الغير ومشاهدته المسمّى بالشرك الخفي»**[٧٧]. وتعرّض لهذا الموضوع في فصل آخر مشيراً إلى نوعي الشرك: «ومعلوم أيضاً أن الدين هو التوحيد الحقيقي، كما تقدّم ذكره وتقدّم أن خالصيته لا تكون إلا بالخلاص عن الشركين: الخفي والجلي اللذين هما عبارة عن مشاهدة الغير. والشرك المذكور في الآية: لو لم يكن شركاً خفياً، لما قال تعالى: ﴿وَلاَ يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِ أَحَداً﴾، بل قال: ﴿ولا يشرك بربه احدا﴾ لأن المشرك بالشرك الجلي ما له عبادة ولا عمل صالح يطلب منه صلاحهما و(ترك) فسادهما. فالصلاح في هذا الموضع هو الخلاص من الشرك الخفي الموجود في أكثر المسلمين كما مرَّ ذكره، فالخلاص منه لا يمكن إلا بمشاهدة وجود الحق المطلق وذاته بلا اعتبار غير أصلاً لا ذهناً ولا خارجاً».

ذكر الشبستري في النص المتقدِّم آيتين شريفتين تتعلقان بالقيامة، حيث إن السالك الفاني بالموت الاختياري في الدنيا يدخل القيامة الموعودة. من مات فقد قامت قيامته. والسبب في ذكر هذه الآيات هو تحقق المعاد للسالك الفاني، ويشير صدر المتألهين إلى هذه المسائل قائلاً: «وأما العرفاء الإلهيون فهم الذين وصلوا بقوة اليقين إلى إدراك حقائق النشأة الآخرة ومشاهدة عقلية من غير شايبة شك وريب فلا يزيدهم رفع الحجب عند الموت إلا كشفاً ورضوحاً لا يقيناً ومعرفة»[٧٨].

وحول الوجود الاعتباري للموجودات وحقائق الممكنات يتحدّث صدر المتألهين موضحاً:

«فحقائق الممكنات باقية على عدميتها، أزلاً وأبداً واستفادتها للوجود ليس على وجه يصير الوجود الحقيقي صفة لها، نعم هي تصير مظاهراً ومرائي للوجود الحقيقي بسبب اجتماعها من تضاعيف الإمكانات الحاصلة لها من تنزلات الوجود مع بقائها على عدميتها الذاتية.

في كلام المحققين إشارات واضحة، بل تصريحات لطيفة بعدمية الممكنات أزلاً وأبداً. وكفاك في هذا الأمر قوله تعالى: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إلاَ وَجْهَهُ﴾[٧٩].

ثم يضيف قائلاً: "وقال الشيخ العالم: (محمد الغزالي في مشكاة الأنوار) في وصف العارفين كلاماً بهذه العبارة: فرأوا بالمشاهدة العيانية أن لا موجود إلا الله. وأن كل شيء هالك إلا وجهه لا أنه يصير هالكاً في وقت من

الأوقات. بل هو هالك أزلاً وأبداً. لا يتصور إلا كذلك فإن كل شيء إذا اعتبر ذاته من حيث ذاته فهو عدم محض. وإذا اعتبر من الوجه الذي يسري إليه الوجود من الأول الحق رأى موجوداً لا في ذاته لكن من الوجه الذي يلي وجوده فيكون الموجود وجه الله فقط.

في كل شيء وجهان، وجه إلى نفسه ووجه إلى ربه. فهو باعتبار وجه نفسه عدم، وباعتبار وجه ربه موجود. فإذن لا موجود إلا الله ووجهه، فإذن كل شيء هالك إلا وجهه أزلاً وأبداً» [٨٠].

سلطة العقل

تمثيل: حاسة السمع لا تعلم شيئاً عن حاسة البصر، وبالعكس لا تعلم حاسة البصر شيئاً عن حاسة السمع. وكل واحدة كذلك بالنسبة إلى الأخرى.

وضع العقل في إدراك هذا الشهود وتلك المعرفة كموضع حاسة بالنسبة إلى الأخرى. أو كوضع الأكمه مع الألوان. أو كمال طبيعة موزونة في جنب طبيعة غير موزونة كالشعر وأصول علم الموسيقى.

عمل العقل وتصرفه يكون حول الأشخاص والأنواع وكلياها، وهو من عالم الخلق، وتصرفه في أمور الخلق نسبي.

عالم الأمر ليس كعالم الخلق. والإدراك في عالم الأمر غير العلم في عالم الخلق.

فكيف يكون إدراك مالك الأمر والخلق وهو منزّه عن تلك الجملة.

﴿أَلاَ لَهُ الْخَلْقُ وَالأَمْرُ تَبَارَكَ اللهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ﴾ [٨١].

رمز: إشارة النبي ﷺ بهذه الجملة: «لي مع الله وقت لا يسعني فيه ملك مقرب ولا نبي مرسل» من ضيق هذا المقام.

﴿لَوِ اطَّلَعْتَ عَلَيْهِمْ لَوَلَّيْتَ مِنْهُمْ فِرَاراً وَلَمُلِئْتَ مِنْهُمْ رُعْباً﴾[٨٢].

يعتبر البحث حول العقل من الأبحاث الواسعة والكبيرة في كتب العرفاء والحكماء، حيث يمكن تدوين العديد من الكتب حول نظرياتهم في

الموضوع.

ويلاحظ أن أكثر الأبحاث تمحورت حول العقل الواقع فيما دون عالم الأمر.

وهناك الكثير من النظريات حول نسبة العقل إلى عالم الأمر.

وأما المرحوم الشبستري فقد قام بنسبة العقل إلى عالم الخلق وسلب عنه نسبة إدراك المفاهيم العالية العرفانية في مقام الفناء الأفعالي والآثاري والصفاتي والذاتي، ومن هنا اتجه لتحديد سلطة العقل، ومنعه من إدراك الحقائق العرفانية العالية. لقد صوَّر لنا العقل على أنه أعمى لا يمكنه أن يدرك الألوان، وافترضه حساً عاجزاً عن معرفة أوضاع الحواس الأخرى. العقل من عالم الخلق وتصرفه وعمله يتعلّق بالخلق أيضاً من حيث يقدِّم الآراء والنظريات حول الأشخاص والأنواع الكلية، أما تصرفه في أمور الخلق فهو على نحو نسبي. ولا يمكن للعقل أن يدرك شيئاً من عالم الأمر لأنه من عالم آخر.

عمل المرحوم الميرزا مهدي الأشتياني في كتابه أساس التوحيد على بحث الآراء المتعددة حول العقل قال:

«استعمل العقل في اصطلاح أرباب النظر والبصيرة والدراية والمعرفة في معاني متعددة نشير إليها على نحو الاختصار:

المعنى الأول هو تلك الفريزة التي يتمكّن الإنسان من خلالها من إدراك الحسن والقبح والصلاح والفساد والباطل والصحيح والخير والشر في الأقوال والأفعال والأشياء، بحيث يتمكن من التفريق بينها.

الثاني هو العقل المذكور في كتاب النفس والذي يقسم إلى العقل النظري والعملي، ويطلق بالاعتبار النظري تارة على نفس تلك القوة وتارة على إدراكاتها من التصورات والتصديقات إما بشكل مطلق وإما على الكسبيات فقط.

وقد يطلق تارة أخرى على مراتب ذلك، من العقل الهيولاني، وبالملكة، وبالفعل، وبالمستفاد، وجاء في قاموس العلوم العقلية حول هذه العقول الأربعة

التوضيح التالي:

أ- مرحلة العقل الهيولاني، وهي مرحلة القوة المحضة، حيث تكون القوة العاقلة خالية من أي صورة وفعل إلا أنها تملك قابلية الإدراكات الممكنة، ويطلق على هذه المرتبة العقل الهيولاني من حيث مشابهتها للهيولى الأولى التي تقبل التلبّس بجميع الصور ولكنها بالفعل عارية عن جميع ذلك؛ لأن النفس بفطرتها الأصلية عارية عن المادة، وعلامتها أنها مدركة لجميع الحقائق.

ب- مرحلة العقل بالملكة وهي المرحلة التي تحصل لها المدركات، حيث تخرج من القوة التي كانت فيها وتحصل في هذه المرحلة الصور والعلوم الأولية.

ج- مرحلة العقل بالفعل التي يتم فيها العبور عن مرحلة العقل الهيولاني والعقل بالملكة والوصول إلى مرحلة من الكمال أعلى من المرحلتين السابقتين، فيحصل لها بالإضافة إلى الأوليات الأمور النظرية. طبعاً حضور النظريات عندها يحتاج إلى التفات وتوجه أو تنبيه.

د- مرحلة العقل بالمستفاد وهي أكمل المراحل، حيث لا نحتاج في حصول وحضور المعلومات إلى التفات وتنبيه، بل إن جميع النظريات حاضرة بالفعل عندها [٨٣].

وقد يطلق باعتبار العقل العملي على نفس تلك القوة؛ أي القوة التي يتمكّن من خلالها من التمييز بين الأمور الحسنة والقبيحة واستخراج الآراء المحمودة والمذمومة كحسن العدل والإحسان، وقبح الظلم والعدوان. وقد يطلق على تلك المعاني الحسنة والقبيحة، وقد يطلق أيضاً على مراتب تلك القوة.

المعنى الثالث، هو العقل المستعمل في كتاب البرهان، وهو تلك اليقينيات أو المقدّمات التي يمكن من خلالها استنباط اليقينيات الكلية. وقد يطلق على نفس القوة التي تكون مبدأ إدراك هذه الأمور.

المعنى الرابع، هو العقل في كتاب الأخلاق، ويقصد به المواظبة على الأفعال التجريبية والعادية للوصول إلى تحصيل الأخلاق الفاضلة والملكات العادلة المحمودة.

المعنى الخامس، هو العقل المذكور في الحكمة الإلهية والأثولوجيا وعلم ما بعد الطبيعة، ويقصد به الموجود المجرَّد عن المادة والمدة والمقدار ذاتاً وفعلاً وقد عُبِّر عنه بالعقل الكلي في المصطلح العرفاني نظراً لسعته الوجودية. وعند المشائين اختصر العقل بالعقول العشرة الطولية.

واستعمله الإشراقيون والرواقيون والفلاسفة الفهلويون في التعبير عن السلسلة الطولية والسلسلة العرضية. وقد رفضوا عقيدة المشائين في حصر السلسلة الطولية بعقول عشرة، بل اعتبروها غير متناهية في الطول والعرض.

المعنى السادس، هو العقل المتداول على ألسنة المتكلّمين عندما يقولون: هذا ممّا حكم به العقل - أو مما يحكم به العقل - بمعنى المشهور في ابتداء النظر من الآراء المحمودة والأقوال المقبولة.

المعنى السابع، هو العقل المستعمل عند أرباب الحديث والخبر وهو ما عُبِد به الرحمن واكتسب به الجنان.

المعنى الثامن، هو النفس الناطقة الإنسانية باعتبار مطلق إدراك المعقولات وتجردها الذاتي عن المادة واللذة ويعبّرون عنها بالعقل الجزئي.

المعنى التاسع، العقل في مقابل القلب والروح، ويُقصد به مُدرك الكليات على نحو التفصيل والتقدير. وبعبارة أخرى، إدراك المعقولات الكلية على نحو التفصيل والتقدير، وليس بشكل مطلق كما يراد من الروح مدركة الكليات على نحو البساطة والإجمال.

المعنى العاشر، هو العقل المتداول على ألسنة العرفاء وأهل الكشف واليقين والمستعمل في مقابل العشق مع الكشف والشهود. ويُقصد به مطلق النظر والاستدلال الخالي عن الرياضة والمجاهدة والتنور بنور المبدأ المتعال.

المعنى الحادي عشر، هو النفس المستكملة بالحكمتين النظرية والعملية، حيث كثر إطلاق الفلاسفة والحكماء اسم العقل عليها»[٨٤].

استمر المرحوم الشبستري بالتعرض لبحث العقل، في الصفحات التالية، حيث عمد إلى تجزئة وتحليل هذه المطالب بنحو ينم عن قدرته وتبحّره وتعمقه في المطالب.

وهنا سأحاول التعرّض لذكر آراء (الشبستري، الشعراء، والمرحوم الآشتياني) حول المسألة لتتضح بشكل أفضل.

اعتبر المرحوم الشبستري أن العقل من عالم الخلق من دون أن يشير إلى مقامه وموقعه. وبما أن عالم الخلق واقع في مرتبة ما دون عالم الأمر فهو غير محيط به إلا ما وقع في متناوله عن طريق الخبر: **﴿وَلاَ يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِنْ عِلْمِهِ إِلاَّ بِمَا شَاءَ﴾**[٨٥] ومن هنا يمكن إدراك ما أراده الشبستري عندما شبّه وضع العقل في إدراك هذا الشهود وهذه المعرفة (شهود وإدراك الحق) بالأعمى بالنسبة للألوان أو وضع إحدى الحواس بالنسبة للحاسّة الأخرى.

ولو نظرنا إلى توضيحات الأستاذ الآشتياني حول العقل فقد وصفه في مرتبة ما دون عالم الأمر وعلى هذا لا اختلاف بين وجهتي نظر الشبستري والآشتياني.

أما فيما يتعلق بتعرّض الشعراء للعقل، فيمكن القول: إن الشعراء صنفان: صنف منهم على علم واطلاع على المقامات العرفانية واصطلاحاتها، وصنف آخر لا علم له بالمقامات العرفانية ولا اطلاع لديه على السير الصعودي الإنساني والسلوك في طريق الكمال. أما رفض الصنف الأول للعقل فذلك لأنه يشكّل مانعاً أمام حركتهم. العقل يعني الخير والصلاح وهم ينشدون أمراً آخر، يعتقد هؤلاء أن العقل يمنع الوصول إلى العشق.

أما الصنف الثاني من الشعراء، فإنهم يقبّحون العقل لوقوعهم تحت تأثير الصنف الأول.

ذكر الشبستري في ختام بحثه حديثاً وآية اتفق العرفاء على نقله في آثارهم وقد ذكره المرحوم القونوي في «رسالة النصوص» على الوجه التالي: لي مع الله وقت لا يسعني غير ربي.

هذا الحديث يذكر كشاهد على الأمور التي يتعرّض لها العرفاء وقد استشهد به السيد حيدر الآملي سبعة مرات في كتابه جامع الأسرار ومنبع الأنوار وفي كل مكان يستشهد به لأمر آخر.

صدر المتألهين الشيرازي ذكر الحديث مستشهداً به في شرح الجذبات الإلهية، يقول: «وهذا الطريق الذي يخص بكل أحد ويسمى «طريق السر» وهو الذي منه أخبر العارف الرباني بقوله: حدثني قلبي عن ربي».

وقال سيد البشرﷺ: «لي مع الله وقت لا يسعني فيه ملك مقرّب ولا نبي مرسل» **لكونه من الوجه الخاص الذي لا واسطة بينه وبين ربه.** فإذا رجع هذا السالك الذي يسلك الطريق بالجذبات الإلهية الحق إلى الخلق لتنوّره بالنور الإلهي وتحققه بالوجود الحقاني وحينئذٍ يحصل له العلم من العلة بالمعلول وتكمل له الشهود في مراتب الوجود، فتكون قوة شهوده أفضل، واقتداره على التصرف في الخلق عند رجوعه عن الحق أكمل»[٨٦].

وذكر القونوي الحديث المذكور، قال: «ووجدت لهذا التجلّي لما منحنيه الله أحكاماً غريبة في باطني وظاهري من جملتها: أنه مع عدم مكثه نَفَسين يبقى في المحل من الأوصاف والعلوم ما لا يحضره إلا الله. وقد عرفت في ليلة كتابتي هذا الوارد أنه من لم يذق هذا المشهد لم يكن محمّدي الوارث ولم يعرف سر قوله ﷺ: «لي مع الله وقت لا يسعني غير ربي»[٨٧].

يستفاد من كلام هذين العارفين، وما تحدثت به حول الحديث المذكور، أن كل شخص يمتلك إمكانية الخلوة مع الله تعالى لكن هذه الموهبة العظيمة تكون من نصيب وارث الدين القيّم دين خاتم الأنبياء محمدﷺ.

النبوة والولاية

رمز لطيف: كمال النبوة من جهة النبوة بالكثرة، قال ﷺ: فإني أباهي بكم الأمم يوم القيامة.

وتحقق الولاية (على خلاف كمال النبوة) بالوحدة، قال ﷺ: لا يسعني فيه ملك مقرّب.

قوة النبوة من قوة الولاية، إلا أن نور الولاية بمثابة القمر نورها من نور شمس النبوة أما وجه الخلاف بينهما هو بالكثرة وبالوحدة.

﴿وَتَرَى الشَّمْسَ إِذَا طَلَعَت تَّزَاوَرُ عَن كَهْفِهِمْ ذَاتَ الْيَمِينِ وَإِذَا غَرَبَت تَّقْرِضُهُمْ ذَاتَ الشِّمَالِ﴾[٨٨].

نكتة: مبدأ ولاية غير النبي بالنبوة ومبدأ نبوة النبي بالولاية. **﴿قُلْ إِن كُنتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي﴾**[٨٩].

في البداية نتعرض لشرح الأمور التي ذكرها الشبستري في النص المتقدّم.

عنون الشبستري أبحاثه حول أمر النبوة والولاية وواقعهما وقد تعرض لبحثهما بشكل لا نلاحظه في أبحاث الآخرين الذين تحدثوا عن النبوة والولاية بالأسلوب الذي تحدث فيه الشبستري، ولم يوفقوا لإخراج هذا البحث بألفاظ وتعابير سهلة.

قد نجد في كتابات البعض نوعاً من الإهانة للرسول الأكرمﷺ، حيث عمل البعض على التحدّث عن مقام حضرته ووضعها في مرتبة بعد مرتبة الإمام علي عليه السلام وهذا ما سمح للشعراء وأصحاب المدائح أن يقدّموا صورة عن الولاية يضعون فيها الرسول الأكرم ﷺ في المرتبة التي تلي الإمام علي عليه السلام، وهذا كله بسبب الخطأ الذي ارتكبوه في فهم الولاية فلم يدركوا حقيقة الولاية.

في هذا الأمر من المناسب وقبل الخوض في هذه العقيدة التذكير بكلمات للسيد حيدر الآملي يقول: «ولا ينبغي أن يتوهّم من هذا الكلام غير الحق، لأن الولي فقط لا يكون أعظم من النبي مطلقاً، وإن كانت الولاية أعظم من النبوة. وهذا المذهب (أي كون الولي أعظم من النبي) هو مذهب الملاحدة من الإسماعيلية لا غير» [٩٠].

سيطرت على أذهان العامة عقيدة أن المقصود من مفهوم الولاية خلافة الإمام أمير المؤمنين عليه السلام فقط وذلك بعد وفاة الرسول الأكرمﷺ ففهموا منها معنى الوصاية بعد الرسولﷺ، والواقع أن الولاية تحمل معنى أعمق وأوسع مما تصوروا. وقد أطلق العرفاء العظام على هذه الولاية «الولاية المحمدية» من حيث إنها تتحقق عن طريق القرآن والوحي والرسول الأكرم ﷺ.

والعجيب أن الشيعة وبعض أهل السنة يوضحون أن المقصود من الآية: ﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلاَةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ﴾[٩١] ولاية الإمام أمير المؤمنين عليه السلام (وقد بُحث بشكل مفصّل حول الآية الشريفة المتقدّمة الذكر في تفسير أبو الفتوح).

واعتبروا أن الرسول ﷺ شريك أيضاً في هذه الولاية. فكيف سمح هؤلاء لأنفسهم بعد التوضيح أن يقولوا إن مقام الإمام أمير المؤمنين عليه السلام أعلى من

مقام الرسولﷺ بسبب الولاية. ألم يقل الرسول الأكرم ﷺ: أنا مدينة العلم وعلي بابها. وقد جاء قول أمير المؤمنين الكيلا: أنا عبد من عبيد محمدﷺ.

الولاية تحتوي على معنى عميق ودقيق كما تشير إليه الآية الشريفة تتضمن الذات الأحدية الإلهية، والرسول الأكرم وجميع الذين يتبعون الرسولﷺ، والذين أصبحوا في عداد الموحِّدين. مسألة الولاية تبدأ من الحق المتعالي الذي: ﴿وَهُوَ الْوَلِيُّ الْحَمِيدُ﴾[٩٢] وبه تنتهي.

في هذا المجال ننقل عبارات للمرحوم الأملي يقول:

في أسرار النبوة والرسالة والولاية:

اعلم أن النبوة عند هذه الطائفة هي الإخبار عن الحقائق الإلهية؛ أي معرفة ذات الحق تعالى وأسمائه وصفاته وأحكامه وهي على قسمين: نبوّة التعريف ونبوّة التشريع.

فالأولى هي الإنباء عن معرفة الذات والأسماء والصفات، والثانية جميع ذلك من تبليغ الأحكام والتأديب بالأخلاق والتعليم بالحكمة والقيام بالسياسة وتختص (هذه النبوة) بالرسالة.

والولاية هي قيام العبد بالحق عند الفناء عن نفسه، وذلك بتولي الحق إياه حتى يبلغه غاية القرب والتمكين».

لقد أوضحت العبارة الأخيرة للمرحوم الآملي مسألة الولاية. فالسالك عندما يصل إلى مقام فناء النفس، فقد تحققت الولاية عنده. وبعبارة أخرى عندما يصل السالك إلى مرتبة الحصول على فيض التجليات الأفعالية والصفاتية والذاتية، حيث لا يرى شيئاً آخر سوى الذات والصفات والأسماء المتعلِّقة بالحق تعالى عندها يتضح سر الولاية ومفهومها.

من هذا الطريق يصل السالك إلى الولاية المطلقة للحق تعالى وينضم بذلك إلى وجوده الأبدي ويشاهد أن الحق أصبح وليه حقيقةً فاتصف بوصف الولاية. هذا هو المفهوم الواقعي للولي والولاية.

وبما أن طي هذا الطريق والوصول إلى هذا المقام غير ممكن من دون الشرع النبوي والاتصاف بالأوصاف الولائية، لذلك أطلق على هذه الولاية:

«الولاية المحمدية».

مما لا شك فيه أن صاحب هذا البرنامج وهذا الطريق يمتلك كافة الأحكام للدخول في هذا المعراج المعنوي والروحي لأن ما أتى به الرسول ﷺ لم يكن إلا كما نصَّت عليه الآية الشريفة: ﴿وَعَلَّمَكَ مَا لَمْ تَكُنْ تَعْلَمُ﴾[٩٢].

ومن هنا كان هناك العديد من الآيات القرآنية الشريفة التي تحدثت عن مقام وعظمة الرسول الأكرم ﷺ. وهنا يطرح السؤال التالي: من الذي يصدق عليه أنه أول من اتبع الرسول ﷺ؟ ومن الذي اختير بعده لمقام الولاية؟

يُذكر أن الرسول الأكرم ﷺ جمع الناس بعد الفراغ من آخر حجة له «حجة الوداع» في مكان باسم الجحفة وذلك يوم الخميس في الثامن عشر من ذي الحجة الحرام عام عشرة للهجرة، وهناك أعلن الرسول أمام ١٢٠ ألف شخص ولاية وخلافة أمير المؤمنين عليه السلام بعد وفاته، ثم بعد شهرين وعشرة أيام رحل رسول الله ﷺ الى جوار ربه، وقد جاء هذا الأمر بعد خطبة مفصلة للرسول الأكرم ﷺ جاء في بعض منها:

«معاشر الناس إنه آخر مقام أقومه في هذا المشهد فاسمعوا وأطيعوا وانقادوا لأمر ربكم، فإن الله عز وجل هو ربكم ووليكم وإلهكم، ثم من دونه رسوله محمدﷺ وليكم القائم المخاطب لكم ثم من بعدي عليٌّ وليكم وإمامكم بأمر الله ربكم، ثم الإمامة في ذريتي من ولده إلى يوم القيامة يوم تلقون الله ورسوله».

ومن هنا يتضح لماذا كان إصرار العرفاء على أن مقام الولاية أعلى من مقام النبوة وهو السبب الذي جعل بعض الجهلة يعتقدون بأن مقام الإمام عليعليه السلام أعلى من مقام الرسول ﷺ.

وبما أن أمر الولاية بالشرح الذي قدّمناه يحصل من خلال إجراء أحكام الشريعة، حيث يتحقق بعد قطع مراحل السلوك على أساس الشريعة، فكانت الشريعة بحكم المقدّمة والولاية في حكم النتيجة، ومن البديهي أن تكون النتيجة أفضل من المقدّمة. وبعبارة أخرى بما أن مقام «أحببت أن أعرف» يتحقق في الولاية، فإنها تحتل حكم العلة الغائية، والعلة الغائية مقدَّمة على سائر العلل؛ لأن العلة الغائية سبب في ظهور العلل كافة وعلى هذا تكون

الولاية سبباً لظهور النبوة. والحقيقة تؤكد أيضاً أن الشريعة هي الطريق **والولاية هي المقصد.**

لكن هذه الواقعية لا تصبح سبباً للقول بأن ولاية الإمام أمير المؤمنين عليه السلام راجحة على مقام نبوة الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله.

من خلال هذا الشرح تتضح العبارات التي قدّمها الشبستري باختصار، بالأخص في النقطة الأخيرة التي اعتبر فيها أن مبدأ ولاية غير النبي بالنبوة ومبدأ نبوة النبي بالولاية.

فيما يتعلق بالآيتين المذكورتين في نص الشبستري، فالآية الأولى تتمحور حول أصحاب الكهف ولا يوجد أي مناسبة بين المسائل التي ذكرها وتفسير الآية إلا بنوع من التأويل: فنقول وبناءً على ما جاء في التفاسير أن أصحاب اليمين هم الصالحون وهم المؤمنون الذين تتنزل عليهم أنوار النبوة والولاية. وعلى العكس منهم أصحاب الشمال المحرومون من نعمة النبوة والولاية. وقد جاء في سورة الواقعة أن أهل اليمين هم أهل الجنة وأصحاب الشمال هم أهل جهنّم.

أما الآية الثانية فهي تتناسب مع المسائل المذكورة، حيث جاء في النص: مبدأ ولاية غيرالنبي بالنبوة. وهذا ما أشارت إليه الآية الشريفة حيث جاء: **﴿قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللهَ فَاتَّبِعُونِي﴾**[٩٤]. أما نتيجة هذا الأمر فجاء تعقيباً على الآية: **﴿يُحْبِبْكُمُ اللهُ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ﴾**، ثم ختمت الآية الشريفة بقوله تعالى: **﴿وَاللهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾**.

أثر متابعة النبي

دقيقة: الولي الذي ليس بنبي يمكن أن يدرك مقاماً من جهة متابعته النبي فيصل إليه الفيض من ولاية النبي واتحاده معه بلغ إلى حد أن النبي مع مقام نبوته المحضة يصير تابعاً له في بعض الأمور. في تلك الحالة النبي في الحقيقة يتبع نفسه في مرتبة ثانية. وجود تلك الحالة أي المخالفة مع النبي يكون في غير خاتم الأنبياء. ﴿هَلْ أَتَّبِعُكَ عَلَى أَنْ تُعَلِّمَنِ مِمَّا عُلِّمْتَ رُشْداً﴾[٩٥]. ﴿قَالَ هَذَا فِرَاقُ بَيْنِي وَبَيْنِكَ﴾ [٩٦].

لو لم يذكر المرحوم الشبستري الآية في نهاية بحثه لأمكن إنكار المطلب بأكمله، حيث إنها رفعت الإشكال الذي كان من المتوقع حصوله. فلا يمكن فهم ما أراد الشبستري وتوضيحه من دون الآية التي ذكرها.

المسألة المطروحة هنا هي: هل يمكن أن يتبع النبي الولي في آرائه ونظرياته ويستفيد منه إفادات معنوية؟

جاء في القرآن الكريم أن النبي موسى عليه السلام صادف رجلاً عبّر عنه القرآن الكريم بالعبد، هذا العبد كان له حظ من الإفاضات الإلهية على مستوى العلوم والمعارف: **﴿فَوَجَدَا عَبْداً مِنْ عِبَادِنَا آتَيْنَاهُ رَحْمَةً مِنْ عِنْدِنَا وَعَلَّمْنَاهُ مِنْ لَدُنَّا عِلْماً﴾** (٩٧).

ممّا لا شك فيه أن العبد الذي يصل إلى هذه المرتبة من الكمالات فإنه يتلقى اللطف والرحمة الإلهية مباشرة وبلا واسطة فهو من الأولياء.

يمكن للولي أن يبادر القيام ببعض الأعمال غير المنصوص عليها في الشرع؛ لأنه يتلقى تعليماته مباشرة من الحق المتعالي. والنبي لا يؤذن له بهكذا أعمال حفاظاً على حرمة الشرع.

لقد قام هذا العبد بأعمال ثلاثة مخالفة للأحكام المنصوص عليها في الشرع:

١- قام بخرق السفينة الصالحة.

٢- أعاد بناء الحائط.

٣- قتل شاباً.

وقد أشكل موسى عليه السلام على هذا العبد في هذه الموارد الثلاثة، حتى وصل الأمر في النهاية أن يترك العبد موسى: **﴿هَذَا فِرَاقُ بَيْنِي وَبَيْنِكَ﴾** (٩٨).

وصل هذا العبد إلى مستوى من الكمالات، حيث خاطب موسى عليه السلام بأنه لن يتمكن من متابعة المسير معه: **﴿قَالَ إِنَّكَ لَنْ تَسْتَطِيعَ مَعِيَ صَبْراً﴾** (٩٩).

في المقابل كان النبي موسى عليه السلام يظهر أعلى مستوى من التواضع: **﴿قَالَ سَتَجِدُنِي إِنْ شَاءَ اللهُ صَابِراً وَلاَ أَعْصِي لَكَ أَمْراً﴾** [١٠٠].

المعروف أن موسى عليه السلام كان كليم الله تعالى وهو من الأنبياء أولي العزم وكان يمتلك مقام الولاية لكن الله تعالى أراد له أن يلتقي العبد الذي التقاه ليطلعه على أمور هي في مرتبة فوق مرتبة النبوة. ويهيء له الأرضية لتقبل مقام الولاية. لذلك كان لقاؤه هذا نوعاً من التعليم والتربية له.

يوضح الشبستري أن الولي ليس نبياً، لكن من خلال اتباعه أحكام النبوة يصل إلى مقام يفاض عليه من ولاية النبي، وهكذا يصبح في مرحلة من الكمال، بحيث يستفيد منه النبي في بعض الأمور ويتابعه.

ثم يوضح أن هذا الأمر لا ينطبق على خاتم الأنبياء؛ ذلك لأن الرسول ﷺ تربّى تحت ظل الله مباشرة وأصبح كاملاً بالإفاضة المباشرة: **﴿عَلَّمَهُ شَدِيدُ الْقُوَى﴾ ﴿وَعَلَّمَكَ مَا لَمْ تَكُنْ تَعْلَمُ﴾** [١٠١].

خاتم الأنبياء والولاية التامة

دقيقة: خاتم الأنبياء – محمد ﷺ هو مظهر اسم الرحمن. وقد وصل كمال النبوة به إلى غايته، وصفاء المظهرية به بلغت إلى نهايته.

بسعة دائرة ظهور وجوده ظهرت الولاية التامة حتى حوت جميع الدوائر المتخالفة.

جُعلت السعادة منحصرة في متابعته. وأما وجوه المخالفة فقد وقعت في الاجتهادات والأحكام. وُقِّرت الأصول على أساس واحد. وأصبح المجتهد في الأحكام مصيباً ولو كان مخطئاً.

﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلاَّ رَحْمَةً لِلْعَالَمِينَ﴾ [١٠٢].

من المناسب عند شرح ما ذكره الشبستري أن نتعرض لحديث للمرحوم الآملي جاء فيه:

«والله اسم الذات الإلهية من حيث هي هي على الإطلاق، لا باعتبار اتصافها بالصفات، ولا باعتبار لا اتصافها بها. والرحمان هو المفيض للوجود

والكمال على الكل بحسب ما تقتضي الحكمة وتحتل القوابل على وجه البداية.

والرحيم هو المفيض للكمال المعنوي المخصوص بالنوع الإنساني بحسب النهاية» [١٠٣].

وحول اسمي الرحمان والرحيم تعرّض السيد جلال الدين الأشتياني لبحث مفصّل حولهما في مقدمته على كتابه «أصول المعارف» يقول فيها: «بناء على هذا فإن اسم الرحمان حاكم على جميع المظاهر وله حكم وأثر وتجلّي في جميع المراتب الوجودية. ثم إن هذا الاسم يتميز عن اسم الرحيم في عالم الكثرة ومن هذا الطريق كانت الأنعام والألطاف الإلهية ممتزجة في عالم المادة والزمان بالآلام والمصائب من باب غلبة أحكام الكثرة وهي واقعة لذاتها تحت قهر الآلام، حيث يظهر في هذه الحالة نوع من الغضب والسخط الإلهي من باب أن الاسم الأعظم الإلهي عند سريانه إلى المراتب والمظاهر يقبل لا محالة الحكم الخاص وتمتزج كل مرتبة من مراتبة بغيرها من الآثار والأحكام. بما أن الله تعالى هو بحكم المطلق، فإن الرحمة تظهر في المواقف الوجودية، حيث غلبة الذاتيات على العرضيات. وبما أن الرحيم عبارة عن تجليه تعالى، فإن الرحمة الرحمانية مشوبة بنوع من الكدورة والآلام بما يتناسب ومرتبة الرحمة الرحمانية - وهنا تتخلص وتتجلي هذه المرتبة لتصل بالرحمة إلى معاني النقاء والرحمة الصرفة. أما الدافع أو علة الخلاص، فهو الحق الأول من خلال التجلي باسم الرحيم الذي يحصل لبعض النفوس في عالم الدنيا وللبعض في عالم البرزخ ويصل الكثير من النفوس الأخرى في عالم الآخرة [١٠٤].

يقول المرحوم الملا هادي السبزواري في شرح الأسماء حول اسمي الرحمان والرحيم: «قال الصادق عليه السلام: الرحمان اسم خاص لصفة عامة، والرحيم اسم عام لصفة خاصة. ثم يقول: وإنما كان الأول اسماً خاصاً، والثاني اسماً عاماً؛ لأن الأول من أسمائه تعالى الخاصة به لا يطلق على غيره بخلاف الثاني.

وأما عموم الصفة في الأول، وخصوصها في الثاني، فلأنه كما قال العرفاء الإلهيون: الرحمان اسم للحق تعالى باعتبار الجمعية الأسمائية التي في الحضرة

الإلهية الفائض منه الوجود وما يتبعه من الكمالات على جميع الممكنات، **والرحيم اسم له باعتبار فيضان الكمالات المعنوية على أهل الإيمان كالمعرفة والتوحيد»** [١٠٥].

ما أشير إليه من آراء حول اسمي الحق الأعظمين، فإنهما لا يتنافيان مع بعضهما البعض، بل هنا أوجه كثيرة لالتقائهما، يمكن خلاصة ذلك فيما يلي:

١- ما ذكر حول النعم الإلهية المعطاة للإنسان في عالم الدنيا والذي جاء في قوله تعالى: **﴿وَإِنْ تَعُدُّوا نِعْمَةَ اللهِ لاَ تُحْصُوهَا﴾**[١٠٦] فهي من فيض الرحمان.

بما أن الحياة في عالم الدنيا والاستفادة من النعم الموجودة فيها مقرون ببعض المصاعب، لذلك كانت النعم الإلهية تصل إلى الإنسان في عالم الدنيا وفيها نوع من الآلام والمصاعب والبلايا. ولو دققنا أكثر، فإن الكثير من النعم الدنيوية تحصل إزاء عدم وجود وعدم توافر نعم أخرى وصلت إلى البشرية من خلال الفيض الرحماني.

مثال ذلك لو نظرنا إلى القدرات الموجودة لدى الإنسان وإمكانية الاستفادة منها نشاهد أن الإنسان ما دام يتمتع بنعمة الصحة، فإنه يتلقى النعم الأخرى برحابة صدر. ولكن بمجرد أن تنقلب الصحة إلى سقم ويتغير الوضع الوجودي للإنسان تنقلب النعم عنده إلى غير ذلك. ويضاف إلى أن نقصان النعم يعدُّ بنفسه سبباً لبروز البلايا والمصائب.

وهنا طبعاً لا نقصد في البحث زيادة ونقصان النعمة، بل المقصود أصل النعمة المفاضة من الاسم الأعظم «الرحمان» إلى البشرية. فما دام الإنسان على قيد الحياة فإنه يتمتع بنعمة الله الرحمانية حتى وإن لم يكن عنده علم بذلك.

٢- تقع جميع الفضائل والكمالات والأخلاقيات والنعم الإيمانية التي توجب فلاح الإنسان وفوزه في القيامة تحت اسم «الرحيم» الأعظم. إذاً الرحيم اسم لنعمة خاصة والرحمان اسم لنعمة عامة.

٣- بما أن اسمي الرحمان والرحيم يتمتعان بسعة وجودية كبيرة، فالموجود

عند الكائنات كافة هو بفضل هذين الاسمين الأعظمين. إن ما يشهده ويدركه أهل العالم إنما هو تجلي الاسمين الأعظمين، حيث يؤدي وجودهما في العالم إلى ظهور الجمال والكمال الذاتي في المرائي المتعددة.

بما أن الرسول الأكرم ﷺ واجد في مظهريته لجميع الأوصاف الجمالية والكمالية، فإنه يمتلك مقام كمال النبوة والولاية التامّة باعتباره المظهر الأتم والأكمل. وفي الوقت الذي يجمع فيه صفاء المظهرية بنحوٍ تام وكامل، فله نصيب في إتمام مظاهر الوجود المتجلية في دوائرها المتنوعة والمختلفة. فالرسول ﷺ كالنور المضيء على جميع الكائنات، وبالتالي فهو رحمة لأهل العالم: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلاَ رَحْمَةً لِلْعَالَمِينَ﴾[١٠٧].

٥- السعادة الواقعية هي الصلاح في الدنيا والآخرة، وتكون من نصيب أولئك التابعين في سلوكهم وسيرهم للأحكام والأوامر الإلهية الواردة في القرآن الكريم، وهذه الرحمة منضوية في سر قوله تعالى: ﴿أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثاً﴾[١٠٨].

٦- جميع الأصول والأحكام تقوم على أساس واحد وهو التوحيد والوحدة على رغم الاختلاف. لا بل إن التوحيد هو نقطة العطف التي تتجمع حولها جميع المسائل المتنوعة في المجتمعات البشرية.

٧- بما أن السالك يسير في اتجاه صعودي من النقص إلى الكمال ومن الكمال إلى كمال أعلى، كلّما قطع مسيراً من هذا الطريق أصبح في أفق نظري أعلى وأكمل، وعلى هذا كان القول: «حسنات الأبرار سيئات المقرَّبين». والسالك في مسيره إلى الله تعالى يتحرك حتى يصل إلى الوجود الحقيقي، حيث يخرج عن الرسم والاعتبار والتعين فيعرف نفسه، وهنا يكون عمله هذا في جميع المراحل مقبولاً عند الله تعالى على عكس ما يراه السالك الذي كلّما خطا خطوة إلى الأمام رفض الخطوة السابقة لاعتقاده أنها خطأ. وهذا ما ذكره الشبستري بقوله: «والمجتهد من الأحكام ولو كان مخطئاً صار مصيباً»

وفي هذا المجال ذكر شارح فصوص الحكم الخواجة محمد بارسا مجموعة من الأبيات الشعرية التي تناسب المقام، يقول:

عبدنا الهوى أيام جهل وإننا	لفي غمرة من سكرنا من شرابه
وعشنا زماناً نعبد الحق للهوى	من الجنة الأعلى وحسن ثوابه
فلما تجلى نوره في قلوبنا	عبدنا رجاءً في اللقاء وخطابه
فمرجع أنواع العبودية الهوى	سوى من يكن عبداً لعزجنا به
فنعبده من غير شيء من الهوى	ولا للنوى من ناره وعقابه

حال السالك العارف في نهاية سيره

دقيقة: لما وصل العارف إلى هذا المقام وتحقق أمره؛ أي استفاض من نور الولاية من دون واسطة فهو مستغن في تلك الحالة عن مرشد خارجي يرشده. لأن تصرفه الخارجي يكون برياضة النفس. ونفس العارف في هذه الحالة ككلب أصحاب الكهف.

﴿وَكَلْبُهُمْ بَاسِطٌ ذِرَاعَيْهِ بِالْوَصِيدِ﴾ (١٠٩).

وأيضاً المرشد للدلالة والهداية والسلوك وحال العارف في هذا المقام ضلال وحيرة.

يعني كان في مقام «بي يبصر» و «بي ينطق».

﴿وَمَنْ يُضْلِلْ فَلَنْ تَجِدَ لَهُ وَلِيّاً مُرْشِداً﴾ (١١٠).

أشار الشبستري في هذا النص إلى مسائل يصعب تحمّلها على غير السالك.

في البداية فإن السالك عندما يتمكن من الاستفاضة من نور الولاية بلا واسطة فإنه يستغني عن المرشد الخارجي. وهذه حقيقة واضحة لم يناقش فيها أحد، حتى أن القرآن الكريم ذكر هذا الأمر: ﴿أَوَمَنْ كَانَ مَيْتاً فَأَحْيَيْنَاهُ وَجَعَلْنَا لَهُ نُوراً يَمْشِي بِهِ فِي النَّاسِ كَمَنْ مَثَلُهُ فِي الظُّلُمَاتِ لَيْسَ بِخَارِجٍ مِنْهَا كَذَلِكَ زُيِّنَ لِلْكَافِرِينَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾(١١١).

وقد فسّر العلاّمة قوله: «ميتاً» بالجهل والضلال، فمن لا علاقة ولا رابطة بينه وبين الله، فهو كالميت. السالك يسعى جهده للنجاة من هذا الموت والوصول إلى ذاك النور الذي أشار إليه الله تعالى. وهنا يتمكّن السالك

من تشخيص ومعرفة غير المنضوين تحت هذا النور. حتى لو صادف صاحب هذا النور شخصاً آخر يحمل نفس المواصفات، فإنه يعرفه لخلّوه عن الداعي النفساني...

وبالتالي يصبح مستغنياً عن المرشد الخارجي.

أشار الشبستري في القسم الثاني من البحث إلى أن المرشد الخارجي يكون لأجل رياضة النفس، أما نفس السالك الواصل فهي لا تحتاج إليه. ومن جهة أخرى فإن تشبيه النفس الإنسانية بكلب أصحاب الكهف، ففيه نقاط جذابة؛ ذلك لأن هذا الكلب كان يتبع أصحاب الكهف، بحيث كلما حاولوا إبعاده عنهم لخوفهم من افتضاح أمرهم كان أكثر إصراراً على اتباعهم.

في القسم الثالث أشار إلى ضلال وحيرة السالك الواصل الذي يكون في مقام: بي يبصر وبي ينطق. وهاتان العبارتان جاءتا في حديث قدسي نقله المرحوم الفيض في كلماته المكنونة:

«وفي الحديث القدسي: ما تقرَّب إلي عبدي بشيء أحب إلي مما افترضته عليه، ولا يزال العبد يتقرّب إليَّ بالنوافل حتى أحبه. فإذا أحببته كنت سمعه الذي يسمع به وبصره الذي يبصر به ويده التي يبطش بها. إن دعاني أجبته وإن سألني أعطيته».

يعتقد المرحوم الشبستري أن المصداق الكامل لهذا الحديث لا يحتاج لإرشاد الآخرين وهدايتهم على الإطلاق؛ لأنه وصل من خلال سلوكه إلى مقام الحيرة – الحيرة في عظمة نظام الخلق وحكومة وسلطة الحق تعالى على جميع عوالم الوجود. والحيرة في إحاطة الحق تعالى بجميع الأشياء (كماً وكيفاً وعلماً وذاتاً وصفةً ووجوداً وعدماً وحياة ومماتاً).

﴿وَمَا يَعْزُبُ عَنْ رَبِّكَ مِنْ مِثْقَالِ ذَرَّةٍ فِي الأَرْضِ وَلاَ فِي السَّمَاءِ وَلاَ أَصْغَرَ مِنْ ذَلِكَ وَلاَ أَكْبَرَ إِلاَّ فِي كِتَابٍ مُبِينٍ﴾ [١١٢].

وأما الآية الشريفة التي ذكرها في الخاتمة بعنوان شاهد على قوله: ﴿فَلَنْ تَجِدَ لَهُ وَلِيّاً مُرْشِداً﴾. فإنهم ينسبونها إلى الأشخاص الذين لم يهتدوا. ﴿مَنْ يَهْدِ اللهُ فَهُوَ الْمُهْتَدِ وَمَنْ يُضْلِلْ فَلَنْ تَجِدَ لَهُ وَلِيّاً مُرْشِداً﴾.

أما العرفاء فإنهم يفهمون منها شيئاً آخر، حيث لا يعتبرون الهداية في مقابل الضلال، يقولون: إن المهتدي الذي بلغ أعلى مستوى من الهداية يصاب بالحيرة. (وهنا جاء عن الرسول ﷺ: «رب زدني فيك تحيّراً»).

الخلاصة: إن الشخص الذي جعله الله تعالى في مقام الحيرة والضلال بعد الهداية الكاملة في الأفعال والأسماء والصفات والآثار، لا يبقى عنده أي حاجة للولي والمرشد. وهذه الحيرة والضلالة فرع المعرفة، فكلما كانت المعرفة أكبر كانت الحيرة والضلالة أكثر وعليه: ﴿فَلَنْ تَجِدَ لَهُ وَلِيّاً مُرْشِداً﴾.

الظاهر والباطن

سر لطيف: إدراك الإدراك بناءً على غلبة البطون نسبته من شدة الظهور سُمّي بالظاهر والخلق.

وإدراك عدم الإدراك بناءً على غلبة الظهور نسبته من شدة البطون سُمّي بالباطن والحق.

وعن هذه التسمية: الظاهر والخلق أو الباطن والحق عابد من وجه ومعبود من وجه (هكذا جاء في النسخة الأساسية).

﴿هُوَ الأَوَّلُ وَالآَخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ﴾ (١١٣).

تقدَّم البحث عن إدراك الإدراك؛ أي العلم وإدراك عدم الإدراك في حال الحيرة والاستغراق. وهنا يتناول المرحوم الشبستري في موضوع العلم والمعرفة مسألة معرفة الوجود من وجهة نظر العالم والعارف.

يطلق على عالم الظاهر عالم الخلق، وعلى عالم الباطن عالم الحق. والعارف يعتبر أن كلا العالمين الظاهر والباطن حق، حيث يعتمد العالم على وجودهما. العالم يعتمد في إثبات رأيه على البرهان والاستدلال، والعارف على المعرفة والشهود. وقد ألهم الحق عز اسمه قضية الحق للعرفاء من قوله: ﴿هُوَ الأَوَّلُ وَالآَخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ﴾ فجعله أساساً لشهوده في هذا الموضوع.

عندما يجعل العارف الشهود أساس عمله ويصير على رأيه هذا يشاهد

علاماته من خلال الوحي، فما لم يتلق إشارات قبوله من القرآن الكريم فلا يتجرأ على الإظهار.

لا يراد من العارف هنا العارف الدرسي أو البحثي أو الاستدلالي. بل المقصود العارف الذوقي، العشقي والإشراقي الذي قطع الطريق من خلال نور العشق والقلب والالتزام بالأوامر والأحكام الإلهية، وقد وصل إلى نهاية سيره وسلوكه من خلال العنايات والإفاضات الإلهية الخاصة، واستفاد من فيض الإلهامات والإشراقات.

في الواقع هذا العارف قد وصل إلى حقيقة اللقاء الإلهي وقرَّ عينيه برؤية الحبيب.

ولكن ماذا أراد الشبستري قوله في النص المتقدم: لا يمكن توضيح ما يدرك من خلال الشهود. لا يمكن إنزال ما يحصل عليه العارف على صفحة ورق، حيث يشاهد ظاهر وباطن الحق. في الحقيقة لا يمكن انتقال تلك الحقائق. وبعبارة أخرى ما يحصل للعارف أمور تحصل له ولا تنتقل بالكلام.

وإذا أردنا تقريب المعنى للذهن يمكن القول: يمكن إدراك سقوط نور الشمس على ظواهر الأجسام وآثار حراراتها في بطونها. أما الظاهر فيدرك بالمشاهدة والباطن بالحس. وقد اشتركت وسيلتان في تشخيص هذه الواقعية أحدها العين؛ أي الباصرة، والأخرى اليد؛ أي اللامسة.

يطلق على ظاهر الأشياء والأجسام عالم الملك، وعلى الباطن والغيب فيها عالم الملكوت، وعلى عكس عالم الأجسام يحصل شروق النور الإلهي المقدَّس من عالم الملكوت إلى عالم الملك؛ أي من الباطن إلى الظاهر. وعالم الملكوت يقع في دائرة عالم آخر أيضاً. وبما أن القدرة تبدأ من الأعلى فالوسعة والإحاطة تبدأ من الأعلى أيضاً. وقد أدّى هذا الأمر إلى صعوبة إدراك الحقائق. يجب التنزل من الأعلى إلى الأسفل ليمكن إدراك الحقائق. لا يسمح السير من الأسفل إلى الأعلى بالحصول على الحقائق. طريق الاستدلال يبدأ من الأسفل. ويبدأ طريق الشهود من الأعلى. ويطلق على هذا الطريق، الطريق «اللمّي» وعلى الأخر الطريق «الإنّي».

الأول يبدأ من العلة للاطلاع على المعلول، والثاني يبدأ من المعلول للاطلاع على العلة.

ما يلفت الانتباه أن الأدعية دعتنا للتعامل مع إدراك الحقائق على أساس النزول من الأعلى إلى الأسفل؛ أي يجب تحصيل النور من الأعلى للانتقال إلى معرفة الوقائع في الأسفل، جاء في الدعاء: «اللهم عرفني نفسك فإنك إن لم تعرفني نفسك لم أعرف نبيك، اللهم عرفني نبيك فإنك إن لم تعرفني نبيك لم أعرف رسولك، اللهم عرفني رسولك فإنك إن لم تعرفن رسولك لم أعرف حجتك، اللهم عرفني حجتك فإنك إن لم تعرفني حجتك ضللت عن ديني».

إن طريق الأنبياء هو طريق معرفة الحقائق والوقائع؛ يجب العمل من خلال التقوى والتزكية والتصفية والتحلية على إيجاد الأرضية لإفاضة الحقائق في الوجود - ﴿وَاتَّقُوا اللهَ وَيُعَلِّمُكُمُ اللهُ﴾[١١٤].

كان البحث عن كيفية حصول الشهود. الشرط الأول لحصوله إطلاع السالك على لغة الوحي، يجب على السالك تعلّم مبادئ الصرف والنحو ليتمكن من تجزئة وتركيب الآيات القرآنية الشريفة. ثم هناك شروط أخرى كالتحلية والتصفية، ومن ثم الإخلاص في العلم، بحيث تكون العبادة لا لأجل هدف أو غرض، بل لصرف التعبّد. إن ما يهيء الطريق لهذه الموهبة هو الخلوة إلى الله تعالى، والحب والعشق الإلهيين.

إن من يختار الصداقة مع الله تعالى، ويعمل على إيجاد الشروط في داخله تظهر الحقائق من وجوده إلى الآخرين ويتمكّن من إطلاع الآخرين على تلك الحقائق فيتبع المظهر الأتم، والأكمل في الأنبياء الواصلين إلى هذه الموهبة العظيمة.

الشهود كالبرق يمر سريعاً يترك وراءه أثراً يتحرّك السالك وراء ذلك الأثر ليستلهم منه الأمور الصحيحة التي تتطابق والآيات القرآنية من جملتها: ﴿هُوَ الأَوَّلُ وَالآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ﴾ .

كيف يصبح الحق هو الأول والآخر والظاهر والباطن؟ يقع السالك أثناء العبادة وفي لحظة يرى فيها نفسه في حال ومقام يصبح ناطقاً بنطق وذاكراً بذكرٍ، لا يتمكن فيها من التكلم والقيام، فيؤخذ منه الوجود، وهنا

يحصل تحول داخلي ويجعله عابداً بعبادة يمحى فيه الظاهر والباطن، وبعبارة أخرى يؤدي شهود الحقيقة إلى أن يكشف للعابد الأول والآخر والظاهر والباطن، حيث يصل إلى هذه الواقعية بتلك الكيفية. طبعاً هذا ليس برهاناً ذات صغرى وكبرى، بل هو شهود ورؤية تحصل للعابد. إنه مشهد يرينا إياه الحق تعالى ﴿سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا...﴾، حيث لا معنى للتزلزل والتردد عند العابد السالك بعد هذا.

طبعاً لم نخرج عن المسائل المطروحة في هذا البحث، بل هذه الأمور هي مقدمة لفهم الجملة الأخيرة للشبستري حيث يقول: «على هذه التسمية: الظاهر والخلق، أو الباطن والحق عابدٌ من وجه ومعبود من وجه».

وفي هذا الخصوص يذكر ابن عربي في فصوص الحكم في «فص حكمة علية في كلمة إسماعيلية» بعض الأبيات الشعرية التي تناسب المقام، يقول:

فأنت عبد وأنت رب — لمن له فيه أنت عبد
وأنت رب وأنت عبد — لمن له في الخطاب عهد
فكل عقد عليه شخص — يحلُّه من سواه عقد

ويكتب الخواجة بارسا في شرح هذه الأبيات قائلا:

«بما أن الحق متصف بصفات الظاهرية والباطنية وهاتان الصفتان ثابتتان، فعندما يصبح الباطن مربّي الظاهر بواسطة إفاضة الأنوار وإظهار أسرار الأسماء فالظاهر يصبح أيضاً مربّي الباطن باستفاضة الأنوار وقبول الأسرار. فالعبد عبد باعتبار حاكمية وتصرّف اسم الرب فيه. والعبد مربّي ذاك الاسم باعتباره مظهراً له، وإظهار ما فيه يكون بوجود العبد».

ويكتب مؤيد الدين الجندي شارح فصوص الحكم في شرح هذه الأبيات قائلاً في معنى البيتين الأولين:

«أنت عبد له من حيث ظهور سلطانه عليك، وأنت رب له من حيث ظهور سلطانك به على من دونك وعليه أيضاً من حيث إجابته لسؤالك - فما أنت على كل حال إلا تعيناً من تعيناته وتجلياً من تجلياته».

«وأنت رب أيضاً من حيث ظهور الربوبية بك وفيك، الرب خاطبك بخطاب

﴿أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ﴾[115] فقلت بلى بين العباد الراضين بربوبيته المرضيين عنده حين قالوا ما قلت فنالوا ما نلت وما توجه الخطاب الأحدي الذات إليك خاصة».

وقال في شرح البيت الأخير:

«فإن عبد اللطيف والرؤوف على عقدٍ وعلم يحل العقد والعزيمة التي عليه القهّار والمعذب. وعبد الظاهر على اعتقاد وعلم يحلّه عبد الباطن، وهكذا بين جميع المربوبين والأرباب من غير تخبيط من المقامات والعقائد» [116].

في ختام هذا البحث الذي يتحدَّث حول الأول والآخر والظاهر والباطن، ألفت انتباه القرّاء الأعزّاء إلى نقطة هامّة جداً أتمنى أن لا يغفلوا عنها مطلقاً وهي: تكون مسألة الأول والآخر والظاهر والباطن باعتبار وجودنا؛ أي باعتبار عالم الخلق.

وبما أن الحق تعالى لا يخفى عليه شيء في أي وقت، فإنه يمتلك إحاطة قيومية علمية على جميع الأشياء في عالم الوجود أعم من العالي والداني، والظاهر والباطن، وهي عناوين لا مصداق لها هناك. وعلى هذا فالأول والآخر أمر واحد وكذا الظاهر والباطن.

فلو أخذنا الظاهر بعين الاعتبار لأصبح الباطن من غير مفهوم (الباطن أمر عدمي). ولو أخذنا الباطن أيضاً بعين الاعتبار لأصبح الظاهر من غير مفهوم (لكونه أمراً عدمياً). وهكذا يكون الأول والآخر. حيث تتحقق هذه النسب في عالم الخلق والتحقق الوجودي ولا مصداق لها في العالم الربوبي حتى لو كان كل وجود وظهور وظاهر، فإن الآية الشريفة: ﴿فَإِنَّهُ يَعْلَمُ السِّرَّ وَأَخْفَى﴾[117] تشير إلى أن ذاك الوجود ينفي الباطن.

الحق وظهوره

سرٌّ سرٍّ: الظهور وجود وما هو وجود هو عين الوجود وحقيقة الوجود؛ لأن غير الوجود ليس إلا العدم والعدمي. وما هو عدم هو عدم وليس بين الوجود والعدم واسطة.

الظاهر وجودي والباطن عدمي، وما هو عند المحجوب (من البشر) خلق هو لي الحقيقة حق. أن نسبة المحجوبية والمخلوقية به أي الحق ممتنع» ﴿وَاللهُ غَالِبٌ عَلَى أَمْرِهِ﴾ [118].

يعود بنا هذا النص إلى ما ورد على لسان سيد الشهداء الإمام الحسين بن علي عليه السلام في دعاء يوم عرفة، حيث يقول عليه السلام: «أيكون لغيرك من الظهور ما ليس لك حتى يكون هو المظهر لك. متى غبت حتى تحتاج إلى دليل يدل عليك ومتى بعُدت حتى تكون الآثار هي التي توصل إليك. عميت عين لا تراك عليها رقيباً وخسرت صفقة عبد لم تجعل من حبك نصيبا».

الاستفهام الإنكاري واحد من أقسام الاستفهام المذكورة في علم المعاني. مثال ذلك قوله تعالى: ﴿أَغَيْرَ اللهِ تَدْعُونَ﴾[119] والتي تعني أنه لا يجب أن تدعو أحداً غير الله تعالى.

هذا الدعاء يشير إلى الموضوع عينه الذي طرحه الشبستري. يقول الشبستري: الظهور وجود، وما هو وجود هو عين الوحدة وحقيقة الوجود. لأن غير الوجود ليس إلا العدم والعدمي. ويشير دعاء الإمام الحسين عليه السلام إلى أن الظهور هو لله تعالى؛ لأنه لا ظهور لغيره بمعنى أن كل ما هو غيره فهو معدوم وعدمي.

وجاء في الدعاء: متى غبت حتى تحتاج إلى دليل يدل عليك؛ بمعنى أنك أنت حاضر وظاهر ولا حاجة إلى دليل يدل على حضورك وظهورك. ويؤكد بشكل قاطع: عميت عين لا تراك عليها رقيباً، حيث يقصد منها اللقاء. فقد جاء عن الإمام أمير المؤمنين عليه السلام عند سؤاله: هل رأيت ربك؟ قال: لم أعبد رباً لم أره.

وهنا يحضرني السؤال التالي: إن الذي يصل إلى مرتبة لقاء الله هل تطرح له مسألة رؤية الغير أيضاً؟ لو كان هناك غير لحصل ترديد في اللقاء لملاقاة وجوده لأحد الأغيار. فما لم يزُل الغير من الوسط لم يحصل اللقاء. إذاً لسان هذا الدعاء يتضمن نفي الغير أيضاً.

ولا بأس بالتذكير بالجواب السلبي في سؤال موسى عليه السلام عندما طلب: ﴿رَبِّ أَرِنِي أَنظُرْ إِلَيْكَ﴾[120] وذلك لبقاء الغير؛ أي الوجود الاستقلالي لموسى عليه السلام، حيث أراد أن يبقى هو ذاته وأن يرى الحق وهو أمر محال.

يقول وحدت الكرمانشاهي في أحد أبياته:

بر باد فنا تا ندهي رد خودي را　　　　هرگز نتوان ديد جمال احدى را

(لا يمكن على الإطلاق أن ترى الجمال الأحدي ما لم تدفع ذاتك إلى رياح الفناء).

وقد أشرنا مكرراً إلى أقوال العرفاء، حيث يقولون: بأن الوجود واحد، يظهر في كافة العوالم، وعلى هذا تنتفي مسألة الغير من الأساس، وقد اقتبس العرفاء هذه الحقيقة من القرآن الكريم وعن طريق الشهود واللقاء. والحقيقة المأخوذة من القرآن والشهود واللقاء لا تقبل الترديد والتزلزل. يجب الانطلاق والحركة لتكون هذه الحقيقة واضحة، وقد أشار أكثر العرفاء إلى هذا الحديث: ولو دلّيتم بحبل إلى الأرض لهبط على الله.

تطرح عناوين الأول والآخر والظاهر والباطن عندما يكون هناك وجود للغير، بينما نجد القرآن الكريم يوحّد معاني هذه العناوين ويخرجها من المعنى المستعمل والمتداول ليقول: إنه هو الأول والآخر والظاهر والباطن، حيث إن نفي كثرة هذه المعاني يعني نفي الغير.

يعتقد الشبستري بأن الظاهر هو وجود بمعنى أن الظاهر والمشهود هو وجود الله تعالى وعلى هذا، فإذا كان الباطن متعلقاً بالغير، فهو لا يمتلك معنىً ومفهوماً في هذا المجال، لا بل هو أمر عدمي. ولهذا لسبب فالمحجوبون لا يلتفتون عندما ينظرون إلى الخلق؛ لأن مشاهدة الخلق هي في الواقع مشاهدة للحق تعالى. وقد أشار الرسول الأكرم ﷺ إلى هذا المعنى بقوله: «من رآني فقد رأى الحق».

ويضيف الشبستري قائلاً:... لأن نسبة المحجوبية والمخلوقية به أي الحق ممتنعة. بمعنى أنه لا ينبغي أن نطلق على الحق أنه محجوب؛ لأن الحق ظاهر ولا يجب أن نطلق عليه المخلوقية؛ لأنه لا وجود للغير.

في ختام البحث استشهد الشبستري بقوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ غَالِبٌ عَلَى أَمْرِهِ﴾[121]، وأما وجه استناد كون الله تعالى غالب على الأمر هو أمر منسوب إليه.

وقد عبّر عن الروح في الآية الشريفة بعنوان «أمر ربك» المتعلّق بالحق تعالى:

﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي﴾[١٢٢].

لا يمكن اعتبار أمر ربك تعريفاً واقعياً وحقيقياً للروح ذلك لصدق الأمر على كثير من الحقائق والوقائع والأحكام. ويستفاد من هذا التعريف المجمل عدم إمكان إدراك الروح والاطلاع على حقيقتها. الروح ليست من الأسماء والصفات الإلهية حتى يمكن وصفها وتعريفها. الروح حقيقة ترتبط بالذات، ويؤيد هذا الارتباط ما جاء في الآية الشريفة: ﴿وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي﴾. وبما أن أحداً من البشر لم يصل حتى الآن لمعرفة حقيقة وواقع هذا الأمر الإلهي، ولم يحصل على ما يدل على معرفته، لذلك يجب القول: إن هذا الأمر غير قابل للمعرفة. ويؤيد عدم القابلية للمعرفة هذه وجود التعريف المجمل.

بما أن كل مكتسبات الإنسان تعود إلى هذا الأمر وهذه الحقيقة، وأن كل ما يملكه الإنسان متعلق به، بحيث يزول مع موته كل ما يملكه ويبقى الإنسان وفقره فتصبح حقيقة الإنسان هي ذاك الأمر وتلك الحقيقة. وهنا لا نغفل عن ما قيل: إذا تم الفقر فهو الله.

من جهة أخرى وبما أن سلوك السالك وسيره الكمالي ينتهي إلى مكان تحصل فيه التجليّات ويسلب الوجود الاعتباري للشخص ويظهر الإنسان بمظهر وصورة للحق يعبَّر عنها بالفناء، هنا يأتي السؤال التالي: هل هناك من تغيير في ذاك الأمر وتلك الحقيقة. طبعاً الجواب بالنفي، ولا يفضّل أن نقول: تبدل هذا الأمر وتبدّلت حقيقة وجود الحق، لتظهر في مرآة ومظهر هذا الشخص. ويوضح الموضوع هذا قوله تعالى: ﴿فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللهِ﴾ [١٢٣]، وقوله تعالى: ﴿وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللهَ رَمَى﴾ [١٢٤].

ظهور الحق وبطونه

حقيقة: إن قام أحد أن يقول شيئاً لإظهار ظهوره فهو أظهر من كل ظاهر. وإن شاء أن يقول شيئاً حول بطونه فهو أبطن من كل باطن. ظهور الحق وبطونه حقيقة له تخالف ظهور الظاهر وبطون الباطن وهما في الحقيقة متحدان ﴿إِلَهٌ مَعَ اللهِ﴾[١٢٥].

يبحث الشبستري في هذا النص الأمور التي كان بحث عنها في النص السابق حول ظهور وبطون الحق عز اسمه، ومجمل البحث على النحو التالي:

إن ما يخطر في ذهن البشر من هذين اللفظين يختلف تماماً عن وجود تلك الحقيقة عند الحق تعالى. **الإنسان مقيّد ومحدود الفكر، بينما الحق تعالى** ليس بمقيَّد ولا محدود. إنّ ما يتبادر إلى أذهاننا من معنى للباطن، فهو موجود بنحو أعلى عند الحق تعالى. ولو تصورنا مفهوماً للظاهر لكان الله تعالى أرفع منه. وهذا يذكرنا بكلام للإمام الباقر(ع)، حيث يقول: «**كلما ميزتموه بأوهامكم في أدقّ معانيه فهو مخلوق لكم مصنوع مثلكم مردود إليكم**».

لهذين اللفظين معنيين مختلفين في وجودنا، بينما يعتقد الشبستري بأنهما حقيقة واحدة «وهما متحدان في الحقيقة»، ويؤيد هذا الأمر الآية الشريفة **﴿إِلَهٌ مَعَ اللهِ﴾** بمعنى أن إله الظاهر وإله الباطن هما وجود واحد وحقيقة واحدة.

ثم إن الشبستري يتعرّض في الأبحاث القادمة لموضوع الظهور والبطون.

كيفية ظهوره تبارك وتعالى

فائدة: كل ما يظهر في العالم وجوده سبب ظهوره. فوجود الحق تبارك وتعالى الذي هو مظهر لذاك المظهر أظهر منه ومن كل ما له الظهور.

وجوده تعالى شأنه بالنسبة إلى مظاهره أي ماله الظهور والوجود، أول وآخر، وبالنسبة إلى ظهور ذاته جلّت عظمته، ظاهر وباطن.

﴿هُوَ الأَوَّلُ وَالآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ﴾ [١٢٦].

كثيراً ما يتعرض العرفاء لذكر الآية الشريفة المذكورة في النص بعد أبحاثهم كشاهد على المدّعى. وقد لا نجد الكثير من التفصيل في معاني ألفاظ الأول والآخر، الظاهر والباطن.

حاول الشبستري في هذا البحث والأبحاث الآتية أن يوضح حقيقة هذه الألفاظ، وأما الغاية من عرض هذه الأبحاث فهي معرفة قابلية الألفاظ المتمحورة حول مظاهر الحق تعالى.

طبعاً هذه العناوين لا تطرح حول الذات المقدّسة الإلهية، وبما أنه يعرض عنوان الظهور في مجال الخلق فلا يعتقد بوجود شيء غير الحق تعالى في عالم الوجود. وقد قرر هذه الأبحاث بمنهج عرفاني وليس بمنهج حكمي فلسفي.

يتعرّض الحكماء والفلاسفة لمسألة الجعل والخلق فيما يتعلق بموجودات عالم الوجود، ويستعمل العرفاء الظهور والمرآة في مقابل الخلق بمعنى أنهم لا يعتقدون بمسألتي الخلق والجعل. يقول المرحوم السيد حيدر الآملي:

«وأما الوجه الثاني فهو قولنا فيه أيضاً إجمالاً وتفصيلاً. اعلم أن هذا الوجود أو الحق تعالى هو فاعل مطلق، لا بدّ له من قابل مطلق مثله يتصرف فيه. لأن الفاعل ما لم يكن له قابل لم يصدر عنه فعل كما مر. وقد ثبت أن غيره تعالى عدم محض فلا يصلح للقابلية فينبغي أن يكون (الحق) هو الفاعل والقابل أعني (أن) يكون فاعلاً من وجه، قابلاً من وجه.

ولهذا قلنا (سابقاً): القوابل والحقايق مطلقاً ليست بجعل الجاعل؛ أعني (أن) الحقائق الممكنة والماهيات المعدومة والأعيان الثابتة المسماة بالمظاهر الإلهية ليست بجعل جاعل؛ لأنها راجعة إلى حقيقة الحق وشؤونه الذاتية، وحقيقة الحق ليست بجعل الجاعل وشؤونه الذاتية، كذلك لأن الجعل لا يصدق إلا على الوجود الخارجي والحقائق والأعيان والماهيات ما كانت موجودة في الخارج أزلاً، إذ لو كانت لكان إيجادها تحصيل الحاصل، فكانت معدومة الأثر موجودة العين؛ أعني كانت موجودة في العلم معدومة في الخارج... فلا تكون من حيث هي هي مجعولة. فلا يصدق عليها أنها مخلوقة في الخارج والعلم. وكل ما لا يصدق عليه أنه مخلوق في العلم والعين يكون خالقاً بالضرورة؛ لأنه لا واسطة بينهما والخالق في الحقيقة ليس إلا واحداً، فثبت أن الفاعل والقابل واحد ويظهر من ذلك سر قوله تعالى: ﴿فَتَبَارَكَ اللهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ﴾[١٢٧]».

اتفق العرفاء على عدم جعل الوجود، يقول الفناري في مصباح الأنس:

"إن هذا الوجود العام نسبته إلى العقل وجميع المخلوقات على السوية. كما قال أهل النظر من الفلاسفة: إن العقل الأول هو المتوسّط في وجود سائر المخلوقات، إذ ليس في الوجود إلا الحق سبحانه والعالم الذي من جملته العقل الأول والعالم بجميع أجزائه أو جزئياته ليس بشيء زائد على حقائق

معلومة لله تعالى معدومة أولاً متصفة بالوجود ثانياً.

فالعقل الأول أيضاً معدوم في نفسه محتاج إلى الوجود المفاض فهو متوسط بين الحق وبينه كما أن غيره كذلك، وذلك لأن الحقائق غير مجعولة عند المحققين من أهل الكشف والنظر».

ويكتب الخواجة محمد بارسا شارح فصوص الحكم لابن عربي في ذيل عنوان: فص حكمة مهيمية في كلمة إبراهيمية: «الواقع واحد ليس أكثر، وأصحاب الكشف يدركون أن الأعيان التي بأسرها صور الأسماء الإلهية المتكثّرة ومظاهر الأسماء هي عين الأسماء والصفات في العلم وقائمة بذات القديم. ومن حيث الحقيقة والهوية هي عين الذات أزلاً وأبداً تعلّق بها الجعل والإيجاد كما أن العدم لم يتطرّق مطلقاً لتلك العين»[١٢٨].

ويتحدث السيد جلال الدين الآشتياني حول هذا الموضوع في كتابه «الوجود من وجهة نظر الفلسفة والعرفان»، ويقول: «لقد صرّح هؤلاء المحققون أن النور المفاض من نور الأنوار هو ظهور حقيقة الحق ولا حقيقة له في مقام الذات، وإلا لم يتحقق ظهور لتلك الحقيقة، وبما أن الحقيقة هي صرف الوجود فإن كل شيء غيرها هو ظهور وتجلٍ لها. ظن البعض أن القول بأن ما سوى الله هي نسب وتعينات وجود الحق التي تعود إلى ذوق التأله مع أنهم حتى لو نفوا الوجود عن ما سوى الله فإنهم لا يعتقدون بمجعولية الأعيان الثابتة والماهيات، وقد قالوا: «الأعيان الثابتة ما شمّت رائحة الوجود» ويعتقدون بأن الأعيان هي من تعينات الوجود في مقام العلم ولا يقولون بوجود تعيّن وتحقق ومجعولية للماهيات في مقابل وجود الحق.

يعتقد ابن عربي بأن حقيقة الحق عارية في مرتبة الذات عن جميع القيود والتعينات حتى عن قيد الإطلاق، وعلى هذا الأساس هي كلية مع الكلي، جزئية مع الجزئي، مطلقة مع المطلق.

ويضيف بأن هؤلاء لا يقولون بحقيقة أخرى للعالم غير تجليات الحق، لا بل إن إضافة الحق هي إضافة إشراقية منبسطة، وظاهرة في جميع المرائي. ويقصدون من النسب غير ما يقصده ذوق التألّه منها، يقول العرفاء: إن الحق تعالى هو عين الأشياء في مقام الظهور الفعلي وليس في مرتبة الذات. أما أصحاب ذوق التأله فيهربون من هذا القول ولوازمه.

طبعاً إن نسبة هذا القول إلى الشيخ محيي الدين ابن عربي أو إلى العارف الكبير جامي مصدره الجهل بمراد المحققين من العرفاء، وعلى هذا يقول المرحوم الشيخ محمد حسين الكمباني:

ومن يقول أنها ذات حصص فليس بالمعنى الأعم بل أخص

يُذيِّل الآشتياني كلماته في هذا المقام بجملة ينقلها عن العرفاء، حيث يقولون: «لو دلّيتم بحبل إلى الأرض السفلى لهبط على الله».

وينسب السيد حيدر الآملي الجملة المتقدِّمة إلى الرسول الأكرم ﷺ ويكتب في جامع الأسرار ومنبع الأنوار (ص٨٤): ولقول النبي ﷺ : «لو أدليتم بحبل لهبط على الله».

يذكر المرحوم الآملي عنوانين للتوحيد: توحيد الأنبياء وتوحيد الأولياء. ويطلق على توحيد الأنبياء التوحيد الظاهر، حيث دعوة الأنبياء إلى الله الواحد، بينما يطلق على توحيد الأولياء التوحيد الباطن الذي هو عبارة عن الدعوة لمشاهدة وجود الواحد.

التوحيد الأول هو التوحيد الألوهي، والتوحيد الثاني هو التوحيد الوجودي. ويذكر الجملة المنقولة عن الرسول الأكرمﷺ في ذيل التوحيد الوجودي.

غاية انطماس التعينات

حقيقة: هذه الأسماء الأربعة؛ أي الأول والآخر والظاهر والباطن كلٌ بالنسبة إلى الآخر، الأول بالنسبة إلى الآخر والظاهر بالنسبة إلى الباطن متضايفان. الظهور والقيام لكل واحد منهما لا يتحصّل إلا بالآخر. على هذا، الظاهر هو عين الباطن إذا اعتبر البطون، والباطن عين الظاهر إذا اعتبر الظهور. وغاية انطماس التعينات الحسية والوهمية والخيالية والعقلية هي هوية هو. أي الله، تبارك وتعالى شأنه الذي هو القاهر لجميع التعينات الظاهرة ﴿وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ﴾ (١٢٩).

أشار الشبستري في النص المتقدِّم إلى مسألتين: الأولى أن الأسماء: الأول والآخر والظاهر والباطن متعلقة ببعضها في المعنى، بحيث لا يمكن إدراك

الأول من دون الآخر ولا إدراك الظاهر من دون الباطن. وعلى هذا فلكل واحد من هذه الأسماء نسبة تقابل التضايف بالنسبة إلى الآخر. وأما تقابل التضايف فهو عبارة عن أمرين وجوديتين يتوقف تعقل أحدهما على تعقل الآخر كالأبوة والبنوة . (تعرض الأستاذ آهني في كتابه «نقد الفلسفة» للتقابل وأقسامه، حيث قال: التقابل هو عدم اجتماع أمرين في محل واحد وزمان واحد من جهة واحدة. وهو على أربعة أقسام: تقابل التضايف، تقابل التضاد، تقابل السلب والإيجاب، وتقابل العدم والملكة.

تقابل التضايف عبارة عن أمرين وجوديين يتوقف تعقل أحدهما على تعقل الآخر كالأبوة والبنوة.

تقابل التضاد عبارة عن أمرين وجوديين بينهما غاية الاختلاف كالسواد والبياض.

تقابل السلب والإيجاب عبارة عن تقابل أمرين أحدهما وجودي والآخر عدمي، بحيث تسلب القابلية في جهة العدم كما لو قلنا: برويز واقف، وبرويز ليس بواقف.

تقابل العدم والملكة عبارة عن أمرين أحدهما وجودي والآخر عدمي، بحيث يكون هناك وجود واعتبار لقابلية الملكة في جهة العدم، كعدم اللحية في الكوسج التي يقابلها وجود اللحية وقابلية ملكة اللحية في ذاك المحل (ص٣٢)).

ويقول في هذا الخصوص: إن الظاهر عين الباطن، والأول عين الآخر بمعنى أنه لا اختلاف من ناحية المعنى بين الظاهر والباطن، ما هو ظاهر هو بعينه الباطن، وما هو باطن بعينه هو الظاهر، وهكذا يكون الأول والآخر.

المسألة الثانية: أشار إلى انطماس جميع موجودات عالم الوجود في أصلها ومبدئها وذلك بواسطة ضمير هو.

جاء في معنى كلمة الانطماس أنها الزوال والاحتجاب والمحو والفناء (قاموس نفيس) وإلى هذا الأمر أشار ابن عربي عندما كتب في ذيل الآية الشريفة ﴿وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ﴾ بإفنائهم ذاتاً وصفة وفعلاً بذاته وصفاته

وأفعاله، فيكون قهره عين لطفه، كما لطّف بهم بإيجادهم وتمكينهم وأقدارهم على أنواع التمتعات، وهيأ لهم ما أرادوا من أنواع النعم والمشتهيات فحجبوا بها عنه وذلك عين قهره».

فسبحان الذي اتسعت رحمته لأوليائه في شدة نقمته. واشتدت نقمته على أعدائه في سعة رحمته.

إن الذي ذكره الشبستري تحت عنوان الغاية... أشار إليه ابن عربي بعبارات أوضح.

هناك مجال واسع للتوقف عند كلمة القهر فيما يتعلق بالعباد فإذا أخذنا العباد بمعناها العام المذكور في الآية الشريفة: ﴿إِنْ كُلُّ مَنْ فِي السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ إِلاَّ آتِي الرَّحْمَنِ عَبْداً﴾[١٣٠]، فإنه لا يتناسب مع المعنى المشار إليه سابقاً، حيث لا يشتمل هذا المعنى على الجميع. وإذا أخذناها بمعناها الخاص بمعنى أولائك الذي يحصلون على الرحمة الرحيمية، فكيف توفّق بينه وبين كلمة القهر إلا أن نقبل مقولة ابن عربي حيث قال: «فيكون قهره عين لطفه» فيصبح القهر وسيلة للوصول إلى الكمال.

هو لهو - هو لغير هو

حقيقة الحقائق: ضمير هو على الحقيقة لا يليق إلا لهوية لا تغاير الوجود ولا تستفاد من الغير.

كل ذات كانت هويتها من الغير أو مغايرة للوجود و منه ليس لهو. بل هو منه لغير هو (لغيره).

﴿هُوَ اللهُ الَّذِي لاَ إِلَهَ إِلاَّ هُوَ﴾ [١٣١].

يشير الشبستري في المقطع المتقدِّم إلى مجموعة من المسائل السهلة الإدراك والفهم عند الجميع.

يختلف استعمال ضمير «هو» في خصوص الحق تعالى اسمه.

يقصد من استعمال الضمير «هو» فيمن كان وجوده من ذاته و لا وجود

لأي واسطة بين الذات والضمير «هو»، حيث يعود الضمير مباشرة إلى الذات. أما إذا استعملنا الضمير «هو» فيمن كان وجوده من غيره، فإنه لا يعود إلى الذات مباشرة، بل لا بد من واسطة في هذا المقام. مثال ذلك: يختلف قولنا: «هو الله» عن قولنا: «هو الرجل». الضمير في القول الأول يعود إلى اسم الجلالة؛ أي الله تعالى، بينما يعود في القول الثاني إلى الرجل. في الأول هو لهو بينما في الثاني هو لغير هو.

لهاء هو عينان

نكتة: لهاء هو عينان: عين منها تشير إلى الذات، وعين منها تشير إلى الأفعال، وبينهما برزخ لا يبغيان أعني الصفات. إذا رجعت الصفات إلى الذات؛ أي الله عز شأنه، صارت العينان عيناً واحدة.

فترتفع النسبة والإضافة ﴿قُلِ اللَّهُ ثُمَّ ذَرْهُمْ﴾ [١٣٢].

تحدّثنا في الأبحاث المتقدّمة بشكل مفصّل حول الذات، والأسماء والصفات والأفعال الإلهية. وهنا حاول الشبستري إعادة ذكر المسألة وتقريبها إلى أذهان الباحثين فاعتبر أن الله اسم ذات وهو مبدأ ظهور وغروب كافة الأسماء والصفات والأفعال. لا يمكن أن يجري الحديث عن النسبة والإضافة في مقام الذات على الإطلاق. ما هو مشهود ومعلوم في الواقع هو تجلي أسمائه وصفاته تعالى شأنه.

وقد ذكر الآية الشريفة: ﴿بَيْنَهُمَا بَرْزَخٌ لاَ يَبْغِيَانِ﴾[١٣٣] بهدف التأكيد على كلمة «بينهما» أي بين الذات والأفعال. وأما الآية المذكورة فيسبقها قوله تعالى: ﴿مَرَجَ الْبَحْرَيْنِ يَلْتَقِيَانِ﴾[١٣٤].

يقول ابن عربي في تفسير هاتين الآيتين الشريفتين:

«مرج البحرين» بحر الهيولى الجسمانية الذي هو الملح الأجاج، وبحر الروح المجرّدة، الذي هو العذب الفرات. «يلتقيان» في الوجود الإنساني «بينهما برزخ» هو النفس الحيوانية التي ليست في صفاء الأرواح المجرّدة ولطافتها، ولا في كدورة الأجساد الهيولانية وكثافتها. «لا يبغيان» لا يتجاوز أحدهما حدّه

فيغلب على الآخر بخاصيته، فلا الروح يجرِّد البدن ويخرج به ويجعله من جنسه، ولا البدن يجمد الروح ويجعله مادياً.

المشار بحقيقة هو

لطيفة: حقيقة هوية غيبه تعالى شأنه أخفى من مفهوم الظاهر والباطن والأول والآخر.

على هذا: بعد ذكر هذه الصفات ختم الكلام بـــ هو. المشير إلى حقيقة هويته تعالى شأنه. ﴿وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ [١٢٥].

فيما يتعلق بعدم قدرة البشر على إدراك حقيقة هوية الحق الغيبية يتحدث الشبستري ويقول: إن الأسماء الأربعة؛ أي الأول والآخر والظاهر والباطن أظهر من الذات، والذات أخفى منها. ويكتب المرحوم الفيض الكاشاني في كلماته المكنونة في هذا الخصوص:

«فلا تلتفت إلى من يزعم أنه قد وصل إلى كنه الحقيقة المقدَّسة، بل إحثِ التراب في فيه، فقد ضل وغوى وكذب وافترى، فإن الأمر أرفع وأظهر من أن يتلوّث بخاطر البشر. وكلما يصوره العالم الراسخ فهو عن حرم الكبرياء بفراسخ وأقصى ما وصل إليه الفكر العميق، فهو غاية مبلغه من التدقيق.

فسبحان من حارت لطائف الأوهام في بيداء كبريائه وعظمته، وسبحان من لم يجعل للخلق سبيلاً إلى معرفته إلا بالعجز عن معرفته».

كم هي كلمات ربي

تنبيه: ﴿قُلْ لَوْ كَانَ الْبَحْرُ مِدَاداً لِكَلِمَاتِ رَبِّي لَنَفِدَ الْبَحْرُ قَبْلَ أَنْ تَنْفَدَ كَلِمَاتُ رَبِّي﴾ [١٣٦]، لو دُوِّن ما خطر ببالي من مفاهيم هذه الآية لصار أكثر من مجلد، هذا ما يقول الشبستري حول هذه الآية.

يقول المترجم: لا تخف قل لصار أكثر من ألف ألف ألف مجلّد. هذا ممن قدرَ عليه رزقه وحدّد له فكره، فكيف يكون هذا إذا قال الله تعالى: ﴿وَلَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِ مَدَداً﴾ [١٣٧].

تشير الآية الشريفة المتقدّمة الذكر إلى حقيقة في ضمن مثال ويمكن مشاهدة شواهد متعدّدة في الخارج من أجل إدراكها. نعم لو أخذنا بعين الاعتبار الزهور الموجودة في عالم الوجود، هل بالإمكان أن نشير فقط إلى عددها بصرف النظر عن شكلها ووصفها ولونها وكيفياتها أو خواصها الجمالية. هذا نموذج واحد من كلمات الحق تعالى. إن كل ما يستحق الوجود يصبح موجوداً بكلمة كن، ولا وجود لأي حدود في المشيئة الإلهية، فإنه «يفعل ما يشاء» فهل يصح التحديد؟

يشير المرحوم الفيض الكاشاني إلى نقطة لطيفة في هذا المجال فيقول: مجموع العالم دائماً في حالة تبدُّل وتغيُّر، الموجود في هذا الآن ليس موجوداً في الآن اللاحق مع أن الوجود ذاته واحد ولكنه مصدر لصدور عوالم متعددة... يقول:

«فيخلع بالأولى على العالم خلعة الوجود، ويخلعها عنه بالثانية بإرجاعه إياه، بل برجوعه بنفسه إلى هلاكه الأصلي وبطلانه الذاتي، إذ كل شيء يرجع إلى أصله، وهكذا دائماً ففي كل آن هو في شأن يذهبكم ويأت بآخرين وهو أحد معاني قوله تعالى: ﴿وَمَا نَحْنُ بِمَسْبُوقِينَ ۞ عَلَى أَنْ نُبَدِّلَ أَمْثَالَكُمْ وَنُنْشِئَكُمْ فِي مَا لاَ تَعْلَمُونَ﴾ (١٢٨).

ويضيف قائلاً: "وفي كل آن يحصل البقاء والفناء. وفي كل تجلٍ يعطي خلقاً جديداً ويذهب بخلق وهو أحد معاني قوله تعالى: ﴿يَمْحُوا اللهُ مَا يَشَاءُ وَيُثْبِتُ﴾ (١٢٩).

ويشار إلى أن الحق تعالى ذكر النبي عيسى عليه السلام تحت عنوان «كلمة»: ﴿إِنَّمَا الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ رَسُولُ اللهِ وَكَلِمَتُهُ أَلْقَاهَا إِلَى مَرْيَمَ وَرُوحٌ مِنْهُ﴾(١٤٠).

وجاء في تفسير المرحوم أبو الفتوح قوله: «قال قتادة وحسن المراد أن خلقه تعالى كان بواسطة كلمة «كن»، حيث يقول الله تعالى للشيء كن فيكون.

الصفات الجمالية والجلالية

حقيقة: الظاهر والباطن والأول والآخر، لما غلبت هذه الأوصاف الأربعة ظهورها

تنزل في مقام الفعل وتصير صفة الظاهر عالم الشهادة والباطن عالم الغيب، أو الدنيا والآخرة.

ووجه النسبة من هذين الاسمين؛ أي الظهور والبطون إلى المبدأ صارت مظهراً لأوصاف متقابلة كالرضا والغضب واللطف والقهر والقبض والبسط، ومن شائبة تعلقها بالفعل عُبِّرت بالصفات الجمالية والجلالية. ﴿تَبَارَكَ اسْمُ رَبِّكَ ذِي الْجَلَالِ وَالإِكْرَامِ﴾ [١٤١].

وظهورها في الفعل على وجه آخر سمّيت بالنور والظلمة والإيمان والكفر والروح والجسد.

﴿خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ﴾[١٤٢]. ﴿وَجَعَلَ الظُّلُمَاتِ وَالنُّورَ﴾[١٤٣].

يوضح ابن الفناري في بحث له في كتاب مصباح الأنس مسائل تتعلق بالظهور والبطون وتعتبر هذه الأبحاث مكمِّلة لما ذكره الشبستري في هذا الخصوص.

ويجب التذكير بأن ما ذكره ابن الفناري كان في أجواء بحث تفسيري للقونوي (صدر الدين محمد إسحق)، حيث يبدأ بحثه بهذه العبارات:

«الأول: إن الموجودات بأسرها صور تجلّيات الأسماء الإلهية ومظاهر شؤونه الأصلية ونسبة العلمية وصور الشيء ما به يظهر ويتعين.

الثاني: كل شيء له ظاهر هو صورته وشهادته، وباطن هو روحه ومعناه وغيبه، فنسبة جميع الصور إلى الاسم الظاهر ونسبة جميع الحقائق والمعاني إلى الاسم الباطن.

الثالث: كل موجود من حيث معناه وروحانيته أو هما معاً متقدِّم على صورته تقدّماً بالمرتبة والشرف، وله درجة الأولية باعتبار إن كان للصورة أيضاً أولية من حيث العلم حال العروج لا حال النزول ومن حيث أن الأرواح الجزئية الإنسانية تتعين بعد الإنشاء المزاجي وبحسبه.

الرابع: العالم محصور بين مرتبتي الأمر والخلق. وعالم الخلق فرع وتابع

لعالم الأمر. ﴿وَاللهُ غَالِبٌ عَلَى أَمْرِهِ﴾[144].

الخامس: للعلم الإلهي الذي هو النور نسبتان: نسبة ظاهرة تفاصيلها الصور الوجودية. والنور المحسوس حكم هذه النسبة. نسبة باطنة هي معنى النور وروح الوجود الظاهر الموضح للمعاني والحقائق الغيبية الكلية حتى معرفة عينها ومعرفتها ووحدتها وأصلها الذي هو الحق. ونسب هويته التي هي أسماؤه الأصلية وشؤونه الذاتية. وكذا جميع الحقائق مما يخص به الحق أو العالم أو يشترك بينهما بنسبتين مختلفتين. فصور الموجودات نسب ظاهر النور والمعقولاتِ تعينات نسبه الباطنة. فالعالم بمجموع صوره وحقائقه أشعة نور الحق. ﴿اللهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ﴾[145]، ﴿وَأَنَّ اللهَ قَدْ أَحَاطَ بِكُلِّ شَيْءٍ عِلْماً﴾ [146].

خلافة المظهر

حقيقة: في المَظهر (المظهر الكلي) الذي هو آخر نقطة من محيط مراتب الوجود جُمع كلا الوجهين غاية سفل المركز (عنصر التراب) وعلو المحيط (الروح الإضافي) ولهذا السبب صار أهلاً لمقام الخلافة وسجدة الملك له.

﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الأَسْمَاءَ كُلَّهَا﴾[147]، ﴿مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾[148].

خاتمة: ظهور هذا الكمال في المظهر باستغراقه في مقام الجمع بفناء الرسوم الخلقية وهذا آخر نوع من أنواع الكمالات. والمقصود من الكمالات هنا إمحاء الدنس من وجود السالك، التي سميت؛ بالشرك الخفي وإظهار وجود الحق عنده شهوداً.

العلة الغائية من ظهور المظهر هي هذه الحالة. والعلة الغائية وجودها متقدّم ذهناً ومتأخر ظهوراً ﴿نحن الآخرون السابقون﴾».

عرّف الشبستري في هذا النص المظهر على أنه آخر نقطة من مراتب الوجود. فالشخص الذي يمتلك النقطة الأعلى في مراتب الوجود يقع في المرتبة العالية. ويمتلك هذا المظهر وجهين: أحدهما عنصر ترابي هو الغاية السفلى للمركز، أو كما يعبّر القرآن الكريم بأنه ﴿أَسْفَلَ سَافِلِينَ﴾، والثاني مقام علوّه المحيطي المعبّر عنه بالروح الإضافي وعبّر عنه القرآن الكريم بعبارة

﴿أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ﴾. ﴿لَقَدْ خَلَقْنَا الإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ * ثُمَّ رَدَدْنَاهُ أَسْفَلَ سَافِلِينَ﴾(١٤٩).

يعتقد الشبستري أن السبب في تعليم أسماء الحق لآدم عليه السلام يعود إلى علو مقامه، وهذا يشكل نقطة عطف عند المظهر يؤدي إلى إحراز مقام الخلافة وذلك لوجود استعداد عنده يمكنه من التعلم من أسماء الحق تعالى. هذا **الاستعداد وهذا التعليم هما السببان الأساسيان لسجود الملائكة له.**

يجمع هذا المظهر صفتان: أحدهما الصفة الرحمانية؛ أي مقام بسط الوجود، والصفة الرحيمية؛ أي مقام بسط كمال الوجود، ولعل قوله تعالى: ﴿خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾ (١٥٠) إشارة إلى هاتين الصفتين الرحمانية والرحيمية. ثم إن وجود هذا الوصف في وجوده هو الذي أدى إلى أن يخاطب الله تعالى إبليس في: ﴿قَالَ يَا إِبْلِيسُ مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ أَسْتَكْبَرْتَ أَمْ كُنْتَ مِنَ الْعَالِينَ﴾ (١٥١).

وتحدَّث الشبستري تحت عنوان خاتمة عن مسألة كمال المظهر من حيث يكون كماله على أساس الرحمة الرحيمية. أما غاية كماله هو في أن يسلب وجوده الاعتباري من خلال ظهور التجليات ويغرق في بحر التوحيد، فتكون النتيجة فناء رسومه الخلقية؛ وهي آخر نوع من أنواع الكمالات، وهنا يشاهد المظهر نفسه فيراها مظهراً من مظاهر الحق. في الواقع فإنه يدرك ظهور الحق تعالى في عوالم الوجود بواسطة الشهود. ويشير النص المتقدم إلى مقام مشاهدة المظهر، حيث لا يشاهد سوى الحق تعالى وينتفي عنده كل شيء سواه.

أما الموانع التي قد تقف حائلاً أمامه فعبّر عنها بعبارة الدنس، والدنس هو المنفرات والأمور التي لا تعرف بطهارتها.

يعتقد نصير الدين الطوسي أن الشرك نوعان: جلي وخفي، والجلي هو عبادة الصنم وكل ما دون ذلك فهو خفي، والشرك هو أهم مانع أمام طالب الكمال، وبمجرد أن يتمكن من التغلّب على الشرك الخفي فإنه يسهل عليه السلوك والوصول.

بناء على ذلك فالشرك الخفي يشتمل على الموانع التي تمنع السالك من

الوصول إلى الكمال المطلوب وهذا الذي عبَّر عنه في النص بالدنس.

قال العلماء بوجود أربعة أنواع من العلل التي تتعلّق بإيجاد الأشياء: العلة الفاعلية، العلة المادية، العلة الصورية والعلة الغائية. لو أخذنا البيت مثلاً فإن البّناء هو العلة الفاعلة، والمواد المستعملة في البناء هي العلة المادية، شكل وصورة البيت هما العلة الصورية، أما العلة الغائية فهي عبارة عن الخريطة والخطة المسبقة الموجودة بداية في ذهن المهندس والتي أفرغها في الخارج على الورق وأطلق عليها اسم الخريطة. لو دققنا النظر لاتضح لنا أن العلة الغائية هي العلة الأساسية لوجود البناء أو البيت، حيث تحضر بداية في الذهن وبعد حضورها الذهني يجري الحديث عن العلل الأخرى والتي تهيء لها الأرضية لوجودها.

وقد عبّر الشبستري عن حالة الاستغراق هذه في مقام الجمع بعبارة الفناء والوصال أو اللقاء، وهي في الواقع تلك العلة الغائية والنهائية فيما يتعلق بظهور الممكنات.

يعتبر الكمال المطلوب بالنسبة للمظهر علة غائية ونهائية وهي التي أدّت إلى ظهوره، ومما لا شك فيه أن هذه الأمور موجودة بداية في علم الله تعالى وقد جاء في الآية الشريفة: **﴿إِنِّي أَعْلَمُ مَا لاَ تَعْلَمُونَ﴾**[١٥٢] وذلك جواباً على سؤال الملائكة: **﴿أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ﴾**[١٥٣]، حيث أشار إلى العلة الغائية.

يخاطب الله تعالى الملائكة بقوله: **﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلاَئِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لاَ تَعْلَمُونَ﴾**[١٥٤].

تطالعنا في هذه القضية مسألة هامّة وهي أن الخليفة التي تحدَّث عنها الله تعالى في الآية الشريفة هي ذاك الإنسان الذي وصل عن طريق السير والسلوك إلى مقام العبودية بمستواه الأعلى، وهو كمال أعطاه الله تعالى له، في هذا المقام لا ينسب الشخص شيئاً إلى نفسه حتى في التوفيق إلى العبادة والطاعة. ونلاحظ في الآية الشريفة أن الملائكة تقوم بنسبة التسبيح والتقديس إلى نفسها في محضر الله، وهذا على عكس البشر، حيث أعطى الإنسان قوة إدراك الحقائق وهذا لا تمتلكه الملائكة. الإنسان المدرك العاقل لا يتجرّأ مطلقاً على القول في محضر الله تعالى: ونحن نسبح بحمدك ونقدّس لك.

الهوامش

(١) – سورة فصلت، آية ٥٣
(٢) – سورة النور، آية ٣٥
(٣) – سورة فصلت، آية ٥٣.
(٤) – سورة الذاريات، آية ٢١.
(٥) – سورة الغاشية، آية ٢١.
(٦) – سورة عبس، آية ١١
(٧) – سورة العلق، آية ٥.
(٨) – سورة البقرة، آية ٣١.
(٩) – سورة البقرة، آية ٣٢.
(١٠) – سورة الأنفال، آية ١٧.
(١١) – م.س، ص ٦٧٦.
(١٢) – سورة آل عمران، آية ١٩١.
(١٣) – سورة يونس، آية ١٠١.
(١٤) – سورة الأعراف، آية ١٩٨.
(١٥) – سورة النساء، آية ١٣٦.
(١٦) – سورة الفتح، آية ٤.
(١٧) – سورة البقرة، آية ٢٨٢.
(١٨) – سورة البقرة، ١٩٤.
(١٩) – سورة الشمس، آية ٨.
(٢٠) – سورة القصص، آية ٧.
(٢١) – سورة المائدة، آية ٦٧.
(٢٢) – ابن سينا، منطق حجة الحق أو أرغنون، ص ٩٢.
(٢٣) – ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، ص ٩٧.
(٢٤) – سورة النساء، آية ١٣٦.
(٢٥) – سورة الفتح، آية ٤.
(٢٦) – سورة الروم، آية ٣٠.
(٢٧) – سورة الذاريات، آية ٥٦.
(٢٨) – سورة الكهف، آية ١١٠.
(٢٩) – بيان السعادة.
(٣٠) – سورة القصص، آية ٨٨.
(٣١) – الكلمات المكنونة، ص ٣٤.
(٣٢) – سورة الزمر، آية ١٥.

(٣٣) – سورة الزمر، آية ٦٩.

(٣٤) – سورة الزخرف، آية ٨٤.

(٣٥) – هستى أز نظر فلسفة وعرفان، ص ١٤٥.

(٣٦) – سورة الصافات، آية ١٣

(٣٧) – سورة البقرة، آية ٢١٣

(٣٨) – سورة النجم، آية ٤

(٣٩) – سورة الأنفال، آية ٣٣.

(٤٠) – سورة القلم، آية ٤٠.

(٤١) - سورة الإسراء، آية ٨٥.

(٤٢) – سورة المجادلة، آية ٢٢.

(٤٣) – سورة البقرة، آية ١٥٢.

(٤٤) – سورة الأنبياء، آية ٧.

(٤٥) – سورة الطلاق، آية ١١.

(٤٦) – سورة الطلاق، آية ١٠- ١١.

(٤٧) – سورة الذاريات، آية ٥٦.

(٤٨) – سورة التوبة، آية ١٢٨.

(٤٩) – سورة الذاريات، آية ٥٦.

(٥٠) – سورة الإنسان، آية ٣.

(٥١) – سورة المائدة، آية ٤٨.

(٥٢) – سورة يس، آية ٨٢.

(٥٣) - تعرض الأستاذ في خاتمة كتابه "تعليقة على شرح المنظومة" للأسفار الأربعة مبيناً أنها: ١- السفر من الخلق إلى الحق. ٢- السفر من الحق إلى الحق بالحق. ٣- السفر من الحق إلى الخلق. ٤- السفر من الخلق إلى الخلق بالحق. لمزيد من المعلومات يراجع الكتاب المذكور ص ٧٥٢.

(٥٤) – سورة الإسراء، آية ٤٤.

(٥٥) – أساس التوحيد، ص ٢٣٢.

(٥٦) – شرح جامي، ص ٥٦.

(٥٧) – سورة الحجر، آية ٩٩.

(٥٨) – سورة الأعراف، آية ١٤٣.

(٥٩) – سورة النجم، آية ١٠.

(٦٠) – سورة الشعراء، آية ٨٩.

(٦١) – سورة الروم، آية ٣٠.

(٦٢) – سورة الزمر، آية ٢٢.

(٦٣) – صدر المتألهين، إيقاظ النائمين، ص ٥.

(٦٤) – سورة يس، آية ٨٣.

(٦٥) – سورة النجم، آية ١٠.

(٦٦) – سورة الكهف، آية ١٨.

(٦٧) – جامع الأسرار ومنبع الأنوار، ص ١٢٦.

(٦٨) – سورة الكهف، آية ١٨.

(٦٩) – سورة إبراهيم، آية ٤٨.

(٧٠) – سورة الأنبياء، آية ١٠٤

(٧١) – سورة غافر، آية ١٦.

(٧٢) – سورة غافر، آية ١٦.

(٧٣) – سورة القصص، آية ٨٨.

(٧٤) – سورة الأعراف، آية ٢٩.

(٧٥) – سورة الرحمن، آية ٢٦-٢٧.

(٧٦) – سورة هود، آية ١٢٣.

(٧٧) – م.س. ص ١٢٦.

(٧٨) – صدر المتألهين، المبدأ والمعاد، ص ٣٢٤.

(٧٩) – سورة القصص، آية ٨٨.

(٨٠) – صدر المتألهين، إيقاظ النائمين، ص ١٥.

(٨١) – سورة الأعراف، آية ٥٤.

(٨٢) – سورة الكهف، آية ١٨.

(٨٣) – قاموس العلوم العقلية، ص ٣٨٢.

(٨٤) – أساس التوحيد، ص ٢٥٥.

(٨٥) – سورة البقرة، آية ٢٥٥.

(٨٦) – صدر المتألهين، إيقاظ النائمين، ص ٧٢.

(٨٧) – م.ن. ص ٢١.

(٨٨) – سورة الكهف، آية ١٧.

(٨٩) – سورة آل عمران، آية ٣١.

(٩٠) – الآملي حيدر، جامع الأسرار ومنبع الأنوار، ص ٢٣٨.

(٩١) – سورة المائدة، آية ٥٥.

(٩٢) – سورة الشورى، آية ٢٨.

(٩٣) – سورة النساء، آية ١١٣.

(٩٤) – سورة آل عمران، آية ٣١.

(٩٥) – سورة الكهف، آية ٦٦.

(٩٦) – سورة الكهف، آية ٧٨.

(٩٧) – سورة الكهف، آية ٦٥.

(٩٨) – سورة الكهف، آية ٧٨.

(٩٩) – سورة الكهف، آية ٦٧.

(١٠٠) – سورة الكهف، آية ٦٩.

(١٠١) – سورة النساء، آية ١١٣

(١٠٢) – سورة الأنبياء، آية ١٠٧.

(١٠٣) - الآملي حيدر، جامع الأسرار ومنبع الأنوار، ص ٥٦٣

(١٠٤) – جلال الدين الآشتياني، أصول المعارف، ص ٣٤٩.

(١٠٥) – الملا هادي السبزواري، شرح الأسماء، ص ٧.

(١٠٦) – سورة إبراهيم، آية ٣٤.

(١٠٧) – سورة الأنبياء، آية ١٠٧

(١٠٨) – سورة المؤمنون، آية ١١٥.

(١٠٩) – سورة الكهف، آية ١٨.

(١١٠) – سورة الكهف، آية ١٧.

(١١١) – سورة الأنعام، آية ١٢٢.

(١١٢) – سورة يونس، آية ٦١.

(١١٣) – سورة الحديد، آية ٣.

(١١٤) – سورة البقرة، آية ٢٨٢.

(١١٥) – سورة الأعراف، آية ١٧٢.

(١١٦) – مؤيد الدين الجندي، شرح فصوص الحكم، ص ٣٨٦.

(١١٧) – سورة طه، آية ٧.

(١١٨) – سورة يوسف، آية ٢١.

(١١٩) – سورة الأنعام، آية ٤٠.

(١٢٠) – سورة الأعراف، آية ١٤٣.

(١٢١) – سورة يوسف، آية ٢١.

(١٢٢) – سورة الإسراء، آية ٨٥.

(١٢٣) – سورة البقرة، آية ١١٥.

(١٢٤) – سورة الأنفال، آية ١٧.

(١٢٥) – سورة النمل، آية ٦١.

(١٢٦) – سورة الحديد، آية ٣.

(١٢٧) – سورة المؤمنون، آية ١٤.

(١٢٨) – الخواجة محمد بارسا، شرح فصوص الحكم، ص ١٥٨.

(١٢٩) – سورة الأنعام، آية ١٨.

(١٣٠) – سورة مريم، آية ٩٣.

(١٣١) – سورة الحشر، آية ٢٢.

(١٣٢) – سورة الأنعام، آية ٩١.

(١٣٣) – سورة الرحمن، آية ٢٠.

(١٣٤) – سورة الرحمن، آية ١٩

(١٣٥) – سورة الحديد، آية ٣

(١٣٦) – سورة الكهف، آية ١٠٩.

(١٣٧) – سورة الكهف، آية ١٠٩.

(١٣٨) – سورة الواقعة، آية ٦٠- ٦١.

(١٣٩) – سورة الرعد، آية ٣٩. الكلمات المكنونة، ص ٥٠.

(١٤٠) – سورة النساء، آية ١٧١.

(١٤١) – سورة الرحمن، آية ٧٨

(١٤٢) – سورة الملك، آية ٢.

(١٤٣) – سورة الأنعام، آية ١.

(١٤٤) – سورة يوسف، آية ٢١.

(١٤٥) – سورة النور، آية ٣٥.

(١٤٦) – سورة الطلاق، آية ١٢. م.س. ص ٣٤.

(١٤٧) – سور البقرة، آية ٣١.

(١٤٨) – سورة ص، آية ٧٥.

(١٤٩) – سورة التين، آية ٤-٥.

(١٥٠) – سورة ص، آية ٧٥.

(١٥١) – سورة ص، آية ٧٥.

(١٥٢) – سورة البقرة، آية ٣٠.

(١٥٣) – سورة البقرة، آية ٣٠.

(١٥٤) – سورة البقرة، آية ٣٠.

الباب الثالث

في المظاهر ومراتبها

وبيان المبدأ

في المظاهر ومراتبها وبيان المبدأ

مقدمة: شدة الظهور من المُدرَك (بفتح الراء) مانعة من أن يدركه المدرِك (بكسر الراء). هذا بمثابة ظلمة حصلت للعين حين رؤية الشمس.

﴿وَأَضَلَّهُ اللهُ عَلَى عِلْمٍ﴾ [1].

وأخرى: إدراك الإدراك؛ أي العلم لا يحصل إلا بواسطة أمر خارجي أو داخلي أي آيات الآفاق والأنفس.

﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ وَاخْتِلاَفِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لآيَاتٍ لأُولِي الأَلْبَابِ﴾[2].

تحدّثنا في الأبحاث المتقدّمة حول ظهور الحق تعالى وأشرنا إلى أنه أظهر من كل ظاهر. وهذا ما يؤكّد عليه الشبستري في هذا النص ويضيف بأن شدة ظهور المدرَك (بفتح الراء) تمنع المدرِك من أن يدركه، ثم يعمد إلى تشبيه المعقول بالمحسوس من خلال ذكر عدم قدرة العين على رؤية قرص الشمس لشدة نورها.

يقول الإمام علي عليه السلام في هذا الخصوص: «لا يدركه بُعد الهمم ولا يناله غوص الفطن».

ويكتب المرحوم ميثم البحراني في شرح العبارة المتقدّمة: «فلا تدركه همةٌ وإن بعدت ولا تناله فطنة وإن اشتدت، فكل سابح في بحار جلاله غريق. وكل مدع للوصول فبأنوار كبريائه حريق. لا إله إلا هو سبحانه وتعالى عما يقولون علواً كبيراً».

ذكر الشبستري في النص آيتين مباركتين بعنوان شاهد على ما يقول: الأولى قوله تعالى: ﴿وَأَضَلَّهُ اللهُ عَلَى عِلْمٍ﴾.

ذكر العلماء تفسيرين للآية الشريفة، الأول ما ورد عن رسول الله ﷺ: «كم من عالم ضلَّ ومعه علمه لا ينفعه». على هذا الأساس، فالشخص يتعقَّب علماً لا ينفع في طريق السير والسلوك إلى الحق تعالى، ولهذا يصبح العلم وسيلة ضلال.

طبعاً لا بد من الإشارة إلى أن العلم لا يؤدي إلى الضلال، بل ما يبعث على ذلك هو الغفلة التي تعتري الشخص. فالعلم حقيقته مجهولة، ونفس العلم لا يؤدي إلى الضلال، بل العلم وسيلة تهيء الأرضية للوصول إلى الحق عزَّ اسمه.

أما المعنى الثاني، فهو أن الشخص ابتعد عن الحق تعالى لاتباعه هواه وأصبح يعبد هوى الذات بدل عبادته لله سبحانه وتعالى، فعندما يزول الاستعداد اللازم لإدراك الكمال عندها يحصل الضلال. وعلى هذا الأساس فإن فاعل فعل «أضل» هو الله تعالى علماً بحاله. وقد اختار أغلب المفسِّرين هذا المعنى الثاني في تفسير الآية الشريفة. أما ابن عربي فإنه يذكر الاثنين.

وأكرر التأكيد على أن الآية الشريفة تتحدَّث عن الأشخاص الذين يتبعون أهواءهم بدل اتباعهم لله تعالى: ﴿أَفَرَأَيْتَ مَنِ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ وَأَضَلَّهُ اللهُ عَلَى عِلْمٍ وَخَتَمَ عَلَى سَمْعِهِ وَقَلْبِهِ وَجَعَلَ عَلَى بَصَرِهِ غِشَاوَةً فَمَنْ يَهْدِيهِ مِنْ بَعْدِ اللهِ أَفَلاَ تَذَكَّرُونَ﴾[٢].

تتعلق الآية الشريفة الثانية التي ذكرها المرحوم الشبستري بالآثار الوجودية للحق تعالى في الخارج أو الآفاق وفي داخل الأنفس وقد عبّر عنهما بالأمر الخارجي والأمر الداخلي.

حيث قال: إدراك الإدراك أي العلم لا يحصل إلا بواسطة أمر خارجي أو داخلي. وبعبارة أخرى، فإن العلم بالآثار الوجودية للحق تعالى إما يقوم على أمور تمتلك وجوداً خارجياً، وإما أن يكون وجودها غير مرئي يعبّر عنه بالأنفس. وتشير الآية الشريفة التي استشهد بها إلى خلق السموات والأرض، وأما ما يمكن مشاهدته في خلق السموات والأرض تحدث عنه تحت عنوان

الآيات الآفاقية وما لا يمكن رؤيته تحت عنوان الآيات الأنفسية، وهذا كله مبني على الآية الشريفة: ﴿سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الأَفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ﴾[4].

في ختام هذا البحث الذي كان يدور حول إدراك المدرك (بفتح الراء)، فقد تحدَّث الشبستري عن عدم الإدراك مشبِّهاً إياه بالظلمة التي تحصل في العين عند مشاهدة جرم الشمس. يجب التذكير هنا بأن المانع من الإدراك هو الحجب التي تحصل عند المدرك. ولا يجب أن يتوجه عدم الدرك لإيجاد نوع من النقص في الذات الإلهية المباركة، لا بل إن سبب عدم الإدراك يعود إلى المدرِك.

سر ستر الإنسان بلباس الإنسانية

دقيقة: كل شيء كانت ذاته نوراً فإن شدة نورها تكون سبباً لعدم إدراكه. إذ لم يكن المعلن أو المظهر لهذا الشيء متلبّساً بشيء من العوائق لا يمكن له أن يقرب إليها ويدرك منها شيئاً. الحرقة منها حرقته لا تبقي ولا تذر منه شيئاً.

هذا سر ستر الإنسان بشيء من العوائق البشرية لقرب الحق والاستضاءة من نور ذاته. إن لم يكن هذا الستر للإنسان لا يمكن بقاؤه على نيابته وخلافته.

ولنعلم إن أخذت شدة نوره هذه العوائق من المعلن أو المظهر؛ أي ظهرت له بكمال نوره فلا مجال لظهور المعلن أو المظهر.

﴿مَثَلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ﴾ [5].

الآية الشريفة المستشهد بها جزء من الآية التالية: ﴿اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ مَثَلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ الْمِصْبَاحُ فِي زُجَاجَةٍ الزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ يُوقَدُ مِن شَجَرَةٍ مُبَارَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لَا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ نُورٌ عَلَى نُورٍ يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ مَن يَشَاءُ وَيَضْرِبُ اللَّهُ الأَمْثَالَ لِلنَّاسِ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾[6].

هذه الآية الشريفة واحدة من الآيات الصعبة التوضيح، وهي تمتلك جانباً تمثيلياً كما أشار إليه الله تعالى في خاتمتها: ﴿وَيَضْرِبُ اللَّهُ الأَمْثَالَ لِلنَّاسِ﴾، حيث تم تشبيه الحقيقة العقلية بالمحسوسات لذلك من الصعب الإشارة إلى

ذلك الواقع.

وجاء الحديث بشكل مفصَّل حول الآية الشريفة المذكورة في تفسير بيان السعادة، وتحدَّث عنها ابن عربي بعبارات موجزة فقال: «النور هو الذي يظهر بذاته وتظهر الأشياء به، وهو مطلقاً اسم من أسماء الله تعالى باعتبار شدة ظهوره وظهور الأشياء به.

ولما وجد بوجوده وظهر بظهوره - كان نور السموات والأرض؛ أي مظهر سموات الأرواح وأرض الأجساد وهو الوجود المطلق الذي وجد به ما وجد من الموجودات والإضاءة.

«مثل نوره» صفة وجوده وظهوره في العالمين بظهورها به كمثل «مشكاة فيها مصباح» وهي إشارة إلى الجسد لظلمته في نفسه. وتنوّره بنور الروح الذي أشير إليه بالمصباح.

وتشبكه بشباك الحواس وتلألؤ النور من خلالها كحال المشكاة مع المصباح.

والزجاجة إشارة إلى القلب المتنور بالروح المنور لما عداه بالإشراق عليه. تنوّر القنديل كله بالشعلة وتنويره لغيره.

وشبّه الزجاجة بالكوكب الدري لبساطتها وفرط نوريتها وعلو مكانها وكثرة شعاعها كما هو حال القلب.

والشجرة التي توقد منها هذه الزجاجة هي النفس القدسية، المزكّاة الصافية شُبُهت بها لتشعّب فروعها وتفنن قواها نابتة من أرض الجسد ومتعالية أغصانها في فضاء القلب، إلى سماء الروح وصفت بالبركة لكثرة فوائدها ومنافعها من ثمرات الأخلاق والأعمال والمدركات وشدة نمائها بالترقي في الكمالات وحصول سعادة الدارين وكمال العالمين بها وتوقف ظهور الأنوار والأسرار والمعارف والحقائق والمقامات والمكاسب والأحوال والمواهب عليها.

وخصت بالزيتونة لكون مدركاتها جزئية، مقارنة لنوره. اللواحق المادية كالزيتونة فإنه ليس كله لُباً، ولوفور قلة استعدادها للاشتعال والاستضاءة

بنور نار العقل الفعّال الواصل إليها بواسطة الروح والقلب. كوفور الدهنية القابلة للاشتعال.

ومعنى كونها لا شرقية ولا غربية. أنها متوسّطة بين غرب عالم الأجساد، وبين شرق عالم الأرواح، الذي هو موقع طلوع النور وبروزه عن الحجاب النوراني لكونها ألطف وأنور من الجسد وأكشف من الروح.

«يكاد» زيت استعدادها من النور القدسي الفطري الكامن فيها يضيء بالخروج إلى الفعل والوصول إلى الكمال بنفسه، فتشرق **«ولو لم تمسسه نار»** العقل الفعال ولم يتصل به نور روح القدس لقوة استعداده وفرط صفائه **«نور على نور»**؛ أي هذا المشرق بالإضافة من الكمال الحاصل نور زائد على نور الاستعداد الثابت. المشرق في الأصل كأنه نور متضاعف **«يهدي الله لنوره»** الظاهر بذاته، المظهر لغيره بالتوفيق والهداية **«من يشاء»** من أهل العناية ليفوز بالسعادة **«والله بكل شيء عليم»** يعلم الأمثال وتطبيقها ويكشف لأوليائه تحقيقها.

البحث الذي ذكره ابن عربي بخصوص الآية الشريفة طويل، ولعلَّ هذا التفصيل لم يذكر في أكثر التفاسير، وهنا نؤكد على بعض النقاط التي ذكرها ابن عربي وأهمها:

١- النور اسم من الأسماء الإلهية. يؤدي هذا النور إلى ظهور الأرواح السماوية والأجساد الأرضية. وبه وجد ما وجد.

٢- يراد من قوله: مثل نوره في الآية الشريفة الأسماء والصفات الإلهية، وبعبارة أخرى المقصود موجودات عالم الوجود بمعنى أن موجودات عالم الوجود كالنور الإلهي.

٣- المشكاة هي الجسد، والمصباح هو الروح التي تحكم في دائرة الجسد.

٤- كما أن للمشكاة منافذ يصل النور من خلالها إلى الخارج، فإن للجسد حواساً هي في حكم النوافذ.

٥- المقصود من كلمة الزجاجة في الآية الشريفة القلب. القلب يقتبس

النور من الروح التي هي نور محض ويدفع به إلى الخارج. وكما تكون إضاءة المصباح بواسطة الشعلة فإن إضاءة ونورانية الفرد تحصل بواسطة قلبه.

٦- قلنا: إن الزجاجة هي القلب. ولكن عندما يتحوّل القلب إلى قلب منوّر شديد النورانية فإن له مقاساً عالياً (القلب عرش الرحمان) وعندها لا يمكن الشك في كثرة أشعته.

٧- تحصل نورانية القلب من النفس القدسي. وقد عبّر عنها بالشجرة المباركة وذلك لكثرة فروعها وأغصانها، حيث تنمو في أرض الجسد وتعلو لتعم فضاء القلب.

٨- القلب يتحرّك في ظلال الروح باعتبار كثرة فوائدها ومنافعها المعنوية في الأخلاق والأعمال والإدراكات واكتساب السعادة في الدارين.

٩- شبهت النفس «الشجرة القدسية» بالزيتونة التي تمتلك إمكانات واستعدادات عالية، عندما تصل هذه الاستعدادات إلى فعليتها فإنها تقدّم النور.

١٠- النفس القدسية ولفرط صفائها واستعدادها قادرة على الإضاءة والإشراق ولا تحتاج إلى نور روح القدس.

١١- لو أضيف النور إلى نور الاستعداد الثابت لكان الكمال الحاصل من هذا النور يحمل عنوان «نور على نور».

ما هي العلاقة بين هذه الآية الشريفة وبحث المرحوم الشبستري المعنون به:

دقيقة: الحاصل من الآية الشريفة أن الموجود في العالم والذي سيوجد فيه رشحة من وجود الذات المقدّسة الإلهية. أما طريق إدراك هذه الحقيقة فهو القلب والإشراق والإفاضة التي تفاض إلى القلب من الذات الأبدية الإلهية. بعد وضوح هذه الحقيقة للأشخاص العارفين بذواتهم وحقيقتهم يتبيّن هذا المعنى وهو أن اللباس البشري في الجسد هو مظهر ومرآة إلهية يحمل حكم الستر والحجاب ويسهل الأرضية للرؤية في مقابل النور الإلهي، هو كالمرآة التي يجب أن تختفي بالسواد ليشاهد قرص الشمس من خلالها. المرآة إذا

لم يوضع جسم قاتم خلفها لا يمكن من خلالها مشاهدة قرص الشمس. وهذا هو الدور الذي يؤديه اللباس الدنيوي الذي يساهم في وضوح الحقيقة الإنسانية.

يقدّم هذا اللباس للإنسان الأرضية الضرورية للقرب ولإدراك شيء من حقيقة الوجود. يمكن الاستضاءة من نور الذات السرمدية الإلهية عندما نقف أمام نور الذات باللباس البشري. لو سلبنا الجسد مظهر اللباس البشري هذا وانمحى نور الذات والعوائق من البشر فإنه لن يظهر؛ أي يتجلى من هذا المظهر سوى الحق تعالى. يقول الإمام أمير المؤمنين عليه السلام في الخطبة ١٠٧: الحمد لله المتجلي لخلقه بخلقه. وفي هذا القول إشارة إلى هذه الحقيقة.

لا يجب الغفلة عن أن إطلاق المظهر والمرآة على السالك باعتبار أن اللباس البشري في جسم السالك الذي هو أحد الأفراد البشرية هو لباس «التلبيس».

مظهرية الممكن

حقيقة: ربما يصير شيء مظلم أعني العدم المطلق مظهراً لشيء مضيء. أو العدم الممكن يصير مظهراً لشيء أظهر. كالمرآة بالنسبة إلى قرص الشمس.

﴿سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ﴾ [7].

يؤدي تقابل الأشياء وتضادها إلى معرفتها وتشخّصها. وهنا يشير الشبستري إلى أن الأشياء إذا لم تكن في مقابل بعضها ولا تضاد بعضها البعض فإنه لا إمكانية لتشخّصها.

أراد بالشيء المظلم العدم، وأراد بالعدم الممكن الأفراد البشرية، ويعرف الوجود بالعدم الذي يقابله «تعرف الأشياء بأضدادها».

ذكر في النص أمران: الشيء المضيء والأظهر ويقابل المضيء العدم المطلق، أما الأظهر فيقابله العدم الممكن. وأراد بالأظهر الذات السرمدية الإلهية، وأراد بالعدم الممكن الإنسان الذي هو مرآة للحضرة الإلهية ومظهر لها.

تحدّثنا فيما مضى عن المرآة التي يحيط بها نوع من الظلمة حتى يمكن مشاهدة قرص الشمس من خلالها، وهكذا يمكن اعتبار اللباس على جسم الممكن المعدوم في حكم الظلمة المحيطة بالمرآة وذلك ليكون مظهراً للحق جل وعلا.

يقدّم الله تعالى آياته باعتبارها مظاهراً له حتى يفهم المظهر أنه الوحيد في هذا الشأن. طبعاً تُعطى هذه الآيات لمن يملك استعداداً مسبقاً لإدراكها في وجوده، بحيث إذا لم تكن هذه الاستعدادات والقابليات فلن يكون هناك أي نتيجة لهذا الإعطاء ولهذا قالوا: هو الشاهد والمشهود والعارف والمعروف والعاشق والمعشوق.

الظاهر ومظهره

قاعدة: التقابل بين الظاهر والمظهر للعرض والظهور ضروري. ما يقابل الوجود ليس إلا العدم ﴿وَاللهُ الْغَنِيُّ وَأَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ﴾[8].

التقابل هو نوع من المواجهة والمقابلة بين شيئين بهدف التعرّف على مواضع تماثلهما واختلافهما. المقصود من الظاهر في النص المتقدِّم الحق تعالى، والمظهر هو ذاك الشيء الذي يكون محل ظهور الظاهر. في التقابل يكون الظاهر غير مرئي والمظهر مرئي. وهو تقابل معنوي. طبعاً الحديث يتركّز حول المظهر وما هي الأوصاف التي تحصل من الظاهر فيه لتجعله محلاً لظهوره وما هي الاستعدادات التي يملكها؟

يعتقد الشبستري بأن التقابل من الأمور الضرورية لأجل عرض أوصاف الظاهر في المظهر. وأما وجه الضرورة في ذلك لأن الظاهر يجب أن يعرف عن طريق المظهر بقدر استعداده. «أحببت أن أعرف».

هناك مفهومان من قوله «ما يقابل الوجود ليس إلا العدم»: أحدهما ينطبق على مذاق العرفاء، والآخر على رأي الحكماء.

يعتقد العرفاء أن الظاهر والمظهر واحد ووجود المظهر اعتباري، وعلى هذا يصبح مفهوم الجملة كالتالي: إن ما يقابل الوجود؛ (أي الحق تعالى)

هو العدم فقط.

يعلِّق الأستاذ مطهري على بحث السبزواري في بحثه عن الوجود والماهية موضحاً رأي الحكماء، ويفهم من خلال كلماته رأي العرفاء في المسألة حتى أن العديدين قد غفلوا عن هذا الرأي، يقول مطهري:

«كما نعلم فإن مفهوم الوجود يحمل على مفاهيم متعددة تقول مثلاً: الإنسان موجود، الفرس موجود، الشجرة موجودة، الخط موجود، العدد موجود وهكذا.

نلاحظ في جميع الأمور المذكورة وجود شيء واحد مشترك بينها وهو الوجود، ولكن من جهة أخرى نلاحظ نوعاً من الافتراق وعدم التماثل. لأن أحد هذه الأمور الموجودة هو الإنسان، والآخر هو الفرس، والثالث الشجرة. إذاً بالإضافة إلى الأمر المشترك بينها هناك حيثيات خاصة أخرى تؤدي إلى تشخيص الأشياء، وهي عبارة عن الإنسانية والفرسية والشجرية والعددية. وبعبارة أخرى الحيثيات هذه هي الماهيات. قد يظهر للوهلة الأولى أن الوجود متعلِّق بالماهية. والماهية متلبِّسة بلباس الوجود ولكن في الواقع الأمر ليس على هذا الشكل.

بمعنى أن الوجود والماهية ليسا شيئين، بحيث يتعلَّق أحدهما بالآخر، أو يتلبَّس أحدهما بالآخر، حيث لا وجود في الخارج سوى لواقعية واحدة هي مصداق الوجود»

أما الرأي الثاني الذي ينطبق وعقيدة الحكماء فيما يتعلق بالعدم فهو قولهم: «العدم يضاد الوجود وكل منهما يخلف صاحبه».

وقد ذكر هذا البحث كثيراً في كتب الحكماء ودونت كتب متعدِّدة في هذا الخصوص ليس بالإمكان ذكر أبحاثها هنا. يقول صدر المتألهين في كتاب «إيقاظ النائمين» في هذا الخصوص:

«فالوجود الحقيقي ظاهر بذاته بجميع أنحاء الظهور، ويظهر لغيره وبه تظهر الماهيات، وله ومعه وفيه ومنه، ولولا ظهوره في ذوات الأكون وإظهاره لنفسه بالذات ولها بالعرض، لما كانت موجودة بوجه من الوجوه، بل كانت بالله في حجاب العدم وظلمة الاختفاء. إذ قد علم أنها بحسب ذاتها وحدود

أنفسها معرَّاة عن الوجود والظهور. والوجود والظهور يطرأ عليها من غيرها. فهي في حدود نفسها هالكات الذوات باطلات الحقايق أزلاً وأبداً في وقت من الأوقات ومرتبة من المراتب كما قيل في الفرس:

سيه روئى ز ممكن در دو عالم جدا هرگز نشد والله أعلم

«المعنى أن سواد الوجه لم يفارق الممكن في العالمين والله أعلم».

من المناسب في هذا البحث نقل عبارة قصيرة عن المرحوم السيد حيدر الآملي، يقول: «الوجود المطلق من حيث هو عين الوجود الذهني والخارجي والكلي والجزئي والعام والخاص»[٩].

طبعاً لا يجب أن نغفل عن أن قيد الإطلاق المشار إليه يعني أن الوجود يمكن أن يكون ذهنياً أو خارجياً. والذهني والخارجي من جملة اعتبارات الوجود كما أن الكلي والعام من أنواعه.

ثم يضيف: «الوجود من حيث هو وجود أعم من أن يكون ذهنياً أو خارجياً لأن المطلق شامل لهما، لأنهما اعتباران من اعتباراته ونوعان من أنواعه كالكلي والعام».

وفي هذا البحث نعود إلى صدر المتألهين حيث يقول:

«واعلم أن هذا الوجود أو الحق تعالى هو فاعل مطلق، لا بد له من قابل مطلق مثله يتصرّف فيه، لأن الفاعل ما لم يكن له قابل لم يصدر عنه فعل كما مر. وقد ثبت أن غيره تعالى عدم محض. فلا يصلح للقابلية فينبغي أن يكون (الحق) هو الفاعل والقابل، أعني (أن) يكون فاعلاً من وجه، قابلاً من وجه.

ولهذا قلنا (سابقاً) القوابل والحقائق مطلقاً ليست بجعل الجاعل. أعني (أن) الحقائق الممكنة والماهيات المعدومة والأعيان الثابتة المسماة بالمظاهر الإلهية، ليست بجعل الجاعل وشؤونه الذاتية كذلك.

لأن الجعل لا يصدُق إلا على الوجود الخارجي، والحقايق والأعيان والماهيات ما كانت موجودة في الخارج أزلاً، إذ لو كانت لكان إيجادها تحصيل الحاصل. فكانت معدومة الأثر موجودة العين. أعني كانت موجودة في العلم

معدومة في الخارج. فلا تكون، من حيث هي هي مجعولة. فلا يصدُق عليها أنها مخلوقة في الخارج والعلم. وكل ما لا يصدق عليه أنه مخلوق في العلم والعين يكون خالقاً بالضرورة، لأنه لا واسطة بينهما. والخالق في الحقيقة ليس إلا واحداً. فثبت أن الفاعل والقابل واحد. ويُظهَر من ذلك سر قوله: ﴿فَتَبَارَكَ اللهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ﴾ (١٠).

و «سر رب الأرباب»؛ لأن كل اسم من أسمائه تعالى عند أهل الله مخلوقٌ من وجه، خالق من وجه آخر. ولكن هذا البحث لا تعلق له بهذا المقام؛ لأنه بحثُ الأسماء ونحن في بحث الوجود. فنرجع ونقول:

فمجعولية الحقايق والمظاهر إلى الخارج (أي الوجود الخارجي) تكون بظهور الفاعل (المطلق) بصورتها، أي بجعلها موجودة في الخارج كقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾(١١)؛ لأن «له» ضميرٌ عائد إلى الشيء الموجود في العلم المعدوم في العين فإذا أراد الحق ظهوره في العين يقول له: «كن» في العين؛ أي في الخارج كذا وكذا فيصير الشيء في الخارج على ما هو عليه في القابلية والاستعداد. وكذلك كان وجود كل موجود وكذلك يكون إلى ما لا نهاية له. وليس أعظم من هذه الآية دلالة في هذا المقام.

والغرض أن الحقايق ليست بجعل الجاعل، وأن القابل والفاعل في الحقيقة هو الله تعالى لا غير، وإلى هذا أشار الشيخ الأعظم (قدس الله سره) في فصوصه «وما بقي إلا قابلٌ. والقابل لا يكون إلا من فيضه الأقدس».

مقام الخلافة:

حقيقة: يتحقق مقام الخلافة للمظهر وصلاحيته في هذا الأمر واتصافه به إذا سلب عنه بعض تعيُّناته بسبب التجلية والتصفية. أما ثبوت المظهرية وتحقق الخلافة تكون على الحقيقة بعد رفع التعيُّن وسلب الأنانية.

يتنبه السالك حال سلب الأنانية ورفع التعيُّن أن وجوده وجود الحق والذي ينتسب به هو أمر اعتباري له.

وتكون نسبة وجوده الاعتباري مع وجود الحق على وجه التقابل والتضاد، والوجود والعدم لا على سبيل الحلول والاتحاد والارتكاز.

الحلول والاتحاد والارتكاز لا يتصور إلا مع الوجودين والوجود ليس إلا وجوداً واحداً، والوجود الاعتباري ليس إلا العدم.

في هذا الباب نماية ليعلم أن مظهر الوجود ضرورة ليس إلا العدم ﴿خَلَقْتُكَ مِنْ قَبْلُ وَلَمْ تَكُ شَيْئاً﴾ (١٢).

أشار الشبستري في هذا النص المتعلّق بالخلافة الإنسانية إلى عدة مواضيع. بمعنى أن إحراز مقام الخلافة مشروط بعدة شروط. فإذا لم تحضر تلك الشروط فإن الخلافة لا تتحقق.

يوجّه الله تبارك وتعالى خطابه إلى حضرة داود: ﴿يَا دَاوُدُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الأَرْضِ فَاحْكُمْ بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ وَلاَ تَتَّبِعِ الْهَوَى فَيُضِلَّكَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ﴾ (١٣).

هنا في هذه الآية الشريفة حدَّد الله تعالى شروط الخلافة. وهو الحكم بالحق بين الناس وعدم اتباع الهوى.

قد يبدو أن هذين الشرطين من الأمور السهلة والبسيطة. ولكن يجب الالتفات إلى قضية وهي أن ما يسعى إليه السالك والسائر في طريق الحق من حيث الوصول إلى الكمال المطلق والتحرر من القيود التي تحدّ النفس يهيء الأرضية اللازمة ليبتعد عن الهوى ويتبع حكم الحق في جميع أموره. وفي هذا المضمار يعتقد الشبستري بأن تحقق الخلافة الإلهية عند السالك مشروط برفع التعيُّن عنه وسلب الأنانية منه. «تحقق الخلافة تكون على الحقيقة بقدر رفع التعيُّن وسلب الأنانية».

ويشير الشبستري في أثناء ذلك إلى تجلية وتصفية النفس وتطهيرها وتهذيبها، حيث يؤدي هذا الأمر إلى تهيئة الأرضية الضرورية لإدراك الكتاب السماوي والحكمة الإلهية: ﴿يُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ﴾(١٤).

ويعرج الشبستري في النص المتقدِّم على عدة نقاط من جملتها:

إن الوجود الذي ينسبه السالك إلى ذاته ليس وجوداً حقيقياً، بل هو وجود

اعتباري؛ لأن الوجود هو للحق تعالى. والسالك الذي هو مظهر لوجود الحق لا يمتلك وجوداً حقيقياً، لا بل ليس هو سوى العدم. ضرورة ليس إلا العدم.

ويؤيّد الله تعالى هذا العدم في الوجود الإنساني من خلال الآية الشريفة: ﴿وَقَدْ خَلَقْتُكَ مِنْ قَبْلُ وَلَمْ تَكُ شَيْئاً﴾. فالوجود من الحق تعالى وليس من العبد.

إن نسبة الوجود الاعتباري للعبد في مقابل وجود الحق تعالى هي نسبة تقابل الضدين والوجود والعدم.

طبعاً لا تطرح هنا مسألة الحلول والاتحاد والمرتكز في ذلك أن هذا الأمر يطرح عندما يكون هناك وجودان وفي المسألة التي بين أيدينا ليس هناك سوى وجود واحد.

تتخذ مسألة الخلافة حقيقة المظهرية بعد ما تقدَّم من أبحاث. فما يقال حول المظهر يقال حول الخليفة أيضاً. إلا أن الخليفة يختلف عن المظهر في المعنى اللغوي. ﴿فَخَلَفَ مِنْ بَعْدِهِمْ خَلْفٌ أَضَاعُوا الصَّلاَةَ وَاتَّبَعُوا الشَّهَوَاتِ فَسَوْفَ يَلْقَوْنَ غَيّاً﴾[١٥].

ما هو الظل

تمثيل: الظلمة ضد النور - يستحيل الجمع بين الظلمة والنور لأنهما ضدان- قيل: الضدان لا يجتمعان. أما الظل الذي هو الضوء الثاني يحصل من تلك الحقيقتين؛ أي الظلمة والنور. ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ الظِّلَّ﴾[١٦].

ذكر العرفاء العظام أبحاثاً مفصَّلة حول الظل نشير إلى بعض منها بعد استحضارنا الآية الشريفة كاملة. ثم إن الشبستري يؤكّد في النص المتقدِّم على أن الظل في التحقق الوجودي هو عكس الظلمة التي يعبّر عنها بالعدم. حيث أرادوا من النور الوجود ومن الظلمة العدم. يعتقد المرحوم الشبستري أن الظل هو خليط من الظلمة والنور. وتؤكّد الآية الشريفة على أن الظل شيء موجود يقبل الرؤية. تقول الآية: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ الظِّلَّ وَلَوْ شَاء لَجَعَلَهُ سَاكِناً ثُمَّ جَعَلْنَا الشَّمْسَ عَلَيْهِ دَلِيلاً * ثُمَّ قَبَضْنَاهُ إِلَيْنَا قَبْضاً يَسِيرا﴾.

استعملت في الآية الشريفة بعض العبارات التي تحدّثت عن الظل ورفعته إلى مستوى أعلى من المستعمل في كتب اللغة. فهل ذاك المعنى هو معنى حقيقي وهذا مجازي أو العكس؟ يعود البحث حول هذا الأمر إلى أصحاب اللغة. يعتقد المرحوم ناظم الأطباء في القاموس النفيس بأن الظل الممدود هو الظل الذي يشتمل على الناس كافة. وعلى هذا يجب ترك المعنى المجازي واعتبار كلا المعنين حقيقيان ويؤيد رأيه العبارات المذكورة في الآية الشريفة.

ما هو معنى ومفهوم انبساط ظل الوجود حتى يقول الله تعالى: **﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ الظِّلَّ﴾**.

جاء في كتاب «أقرب الموارد» حول قول: «ألم تر إلى كذا» قال: كلمة تقال عند التعجب. وعلى هذا يجب أن يتضمن انبساط الظل مفهوم الإعجاب. فهل يمكن أن يؤدي انبساط الظل ووجود مانع أمام الشمس إلى وجوده كما يلاحظه الجميع أمراً فيه التعجب؟

﴿وَلَوْ شَاء لَجَعَلَهُ سَاكِناً﴾، ولو شاء الله تعالى أن يكون الظل في أي لحظة ساكناً وغير متحرك لحصل ما أراد مع العلم أن الظل متحرك.

حركة الظل تتبع حركة الشمس **﴿وَالشَّمْسُ تَجْرِي لِمُسْتَقَرٍّ لَهَا﴾**. الظل لا يملك في ذاته أي حقيقة لقبول السكون والحركة على أساس أنه لو أزلنا المانع من أمام الشمس لزال الظل. يمكن أن نقبل حركة وسكون الظل إذا فرضنا توقف جميع الأجرام السماوية.

﴿ثُمَّ جَعَلْنَا الشَّمْسَ عَلَيْهِ دَلِيلاً﴾.

كيف تكون الشمس دليلاً على الظل؟ نقول: إن وجود الشمس دليل على وجود الظل. كيف يمكن التعرف على الظل المجهول من خلال وجود الشمس؟ نعم الجميع يعلم بأن الظل يصبح موجوداً من خلال عدم وصول شعاع الشمس. ما هو مفهوم هذا الدليل؟ الظل هو عدم النور. أما هل يمكن للنور أن يكون دليلاً على العدم؟

هل الدليل هنا لأجل إثبات وجود الظل؟ هل سنتمكن من معرفة الظل المجهول والمختفي عن شعاع الشمس؟ هنا تنحصر مسألة الدلالة والدليل في قضية الإرشاد والهداية. فتطرح القضيتان على بساط البحث.

﴿ثُمَّ قَبَضْنَاهُ إِلَيْنَا قَبْضاً يَسِيراً﴾.

ما هو المفهوم الذي يمكن تصوره لقبض الله تعالى للظل؟ ما معنى قبض الأمر الذي يكتسب وجوده من غيره ولا وجود استقلالي له؟

في هذا المجال وللإجابة عن جميع هذه الأسئلة كان للعرفاء رأي خاص. يقول المرحوم السيد حيدر الآملي في كتابه جامع الأسرار ومنبع الأنوار:

«وليس مراده بالظل والشمس الليل والنهار كما هو رأي أرباب التفسير، بل المراد بهما الوجود والعدم.

وأن المراد بالظل وتمديده الوجود الإضافي الممدود على الموجودات كلها أزلاً وأبداً وبسكونه إعدامه وإهلاكه على الوجه المذكور آنفاً. وبجعل الشمس عليه دليلاً شمس الحقيقة التي هي الوجود المطلق المسمى بالنور في قوله: ﴿اللهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالأرْضِ﴾، وبقبضه إليه عدم إضافته وإسقاطه، وبتيسيره يُسرُ إسقاط الإضافة وإبقاء الوجود على صرافته ووحدته» [١٧].

طبعاً يقدِّم المرحوم السيد حيدر الآملي بحثاً مفصَّلاً حول المسألة فمن أراد فليراجع المصدر المذكور.

تعرَّض ابن عربي في بعض عبارات الفصوص لموضوع «الظل» فقال في: فص حكمة نورية في كلمة يوسفية: **«اعلم أن المقول عليه «سوى الحق» أو مسمّى العالم هو بالنسبة إلى الحق كالظل للشخص وهو ظل الله»**.

وأشار الكاشاني شارح فصوص الحكم إلى مسألة في ذيل عبارة ابن عربي قائلاً:

«أي ما يقال عليه سوى الحق في العرف العام وأما في العرف الخاص عند أهل التحقيق ليس سوى الحق وجود. ولو اعتبر السِّوى بالاعتبار العقلي الذي هو الصفات والتعيّنات التي هي حقائق الأسماء عند نسبها إلى الذات لقيل فيه صور أسماء الحق، إذ ليس في الوجود إلا هو وأسماؤه باعتبار معاني الصفات فيه لا غير.

فإذا اعتبرت الوجود الإضافي المتعدّد بتعينات الأعيان التي هي صور معلومات الحق سميته الحق والعالم وهو بالنسبة إلى الحق؛ أي الوجود المطلق

كالظل للشخص. فالوجود الإضافي؛ أي المقيّد بقيود التعينات ظل الله».

وجاء في تفسير بيان السعادة بحث مفصّل حول الآية الشريفة، حيث يشير قسم منه إلى بعض الحقائق التي لم نتعرّض لها:

«والمراد بالظل هو الذي خرج من أنانيته وحيَّ بحياة الله وبقي ببقاء الله وهم الأنبياء والأولياء فإنهم بالنسبة إلى الله كالظل بالنسبة إلى الشاخص من حيث إنه لا أنانية له من نفسه ولا استقلال ولا بقاء».

وقال في ذيل عبارة: «وقبضناه إلينا قبضاً يسيراً»:

«إلينا كالتصريح بأن المقصود من الظل هو الأنبياء والأولياء أو جملة الموجودات وقبضُ ظل الشمس بعد المد محسوس وقبضُ الأنبياء والأولياء وقبض جملة الخلق أيضاً محسوس فإن المكوّنات كلها من أول خلقتها التي هي مدُّ الظل تكون في الخروج من القوى إلى الفعليات وفي طرح النقايص والأعدام. وهذا الخروج والطرح هو قبض الرب إياها إليه. واليسير إشارة إلى التدريج في القبض».

ما هو سبب الكمال

قاعدة: سبب الكمال رفع الكدورة من الباطن هي. وحقيقة الفناء الصفاء. التقابل وإن كان كافياً للمظهر في أمر المظهرية أما بالنسبة إلى الظاهر أي الحق لإدراك الثاني من قبل المظهر لدرك وجوده وحقيقة نفسه كدورة الباطن كظهر المرآة له لازم. (هكذا جاء في النسخة الأساسية)

عكس الثاني لا يتحقق إلا بهذا. في هذا المشهد أسرار كثيرة، أما إفشاؤها فغير ماذون.

﴿إِنِّي خَالِقٌ بَشَراً مِنْ طِينٍ﴾ [18].

﴿فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ﴾[19].

يتعرّض المرحوم الشبستري في النص المتقدِّم إلى مواضيع مختلفة تتمحور حول كيفية خلق الإنسان الذي يمتلك استعداد المظهرية. وأهم هذه المواضيع على النحو

التالي:

١- بما أن تهذيب النفس وصفاءها من أهم الوسائل التي يتبعها السالك في سبيل الوصول إلى مقام الفناء والوصال. لذلك يقول الشبستري: والفناء حقيقة هو الصفاء. في الواقع فإن موضوع الفناء ليس من الأمور التي ترد على النفس من الخارج، بل هو كمال موجود في وجود النفس، تساهم الموانع في الابتعاد عنه فلا بد من حصول الصفاء اللازم في النفس لوجوده. ويضيف المؤلّف بأن رفع الكدورة من الباطن هو سبب الكمال. الباطن يحتوي على الكمال المطلوب بحكم قوله تعالى: ﴿فِطْرَةَ اللهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا﴾ فعندما ترفع الكدورات؛ أي الموانع فإن الكمال يصل إلى أوَجه في وجود السالك.

٢- المسألة الأخرى التي أشار إليها هي مسألة التقابل بين المظهر والظاهر.

بما أن المظهر متقدّم عن جميع المظاهر في اكتساب الجمال والكمال والقدرة والعلم والحياة وكافة الموضوعات الأخرى فلا يوجد موجود يقابله، لذلك يكتفي بهذه المقابلة. عندما يقابل الحق فإنه يمتلك قابلية أخرى تمكّنه من إدراك نفسه ويدرك حقيقة الوجود في العالم بواسطة الشهور وهذا له إدراك ثانٍ.

٣- ويشير المرحوم الشبستري في نصه أيضاً إلى مسألة التعاكس بمعنى أن ظهور وبروز الحق تعالى عند المظهر يمتلك ارتباطاً بمسألة خلق الإنسان من الطين.

إن ترابية الجسم الإنساني هي في حكم المادة التي يجعلونها خلف المرآة، هذه المادة القاتمة التي تساعد في جلاء المرآة وسهولة رؤية الأجسام فيها، وقد أشارت إليها عبارات الشبستري عند قوله: «عكس الثاني لا يتحقق إلا بهذا»، ويؤيّد هذه الحقيقة الآيتين الشريفتين المذكورتين في النص، حيث أشارت الأولى إلى الصورة والأخرى إلى السيرة الإنسانية.

والمسألة الأخيرة في النص هي قوله إن في هذا المشهد أسراراً كثيرةً، أما إفشاؤها فغير مأذون، ففيها إشارة إلى مسألة في غاية الدقة واللطافة.

لا يوجد أي حدود لقدرة وكمال وجمال الله تعالى، ولذلك كان ﴿كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ﴾[٢٠]، ويعطي كل صاحب كمال مقدار حاجته من الكمال

في أي مقام كان. وعلى هذا وبما أنه لا نهاية للكمال لذلك لا حدود يمكن تصورها لأسرار العالم.

أما فيما يتعلق بالآيتين الشريفتين اللتين أستشهد بهما في النص، فإن الأولى تعرّضت للجسم الإنساني، والثانية تحدَّثت عن المدبر الحاكم على هذا الجسد.

تبدأ الآية الأولى بهذه العبارة: ﴿إِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ﴾.

يقول المرحوم إلهي قمشه أي في ترجمة هاتين الآيتين:

«(أيها الرسول) تذكر عندما قال الله تعالى للملائكة: إنني أخلق بشراً من الطين. فإذا سويته ونفخت فيه من روحي فقعوا له (بأمري) ساجدين».

هنا من المناسب الالتفات إلى نقطة مفادها بأننا غير مأمورون بالسجود لغير الله تعالى، أما عندما تؤمر الملائكة بالسجود لآدم وتقوم بعمل السجود، فإنها في الواقع قد طبقت تعاليم الله تعالى والتزمت أوامره وإن لم تدرك حقيقة الأمر في سجودها لآدم. في الواقع ليس بإمكانها أن تدرك حقيقة هذه القضية. لو كانت الملائكة قادرة على إدراك الحقيقة لما طرحت مسألة أفضلية الإنسان على الملائكة.

ويؤيد هذا الأمر مسألة عرض الأمانة وحمل الإنسان لها الواردة في الآية (٧٢) من سورة الأحزاب.

بحثنا بشكل مفصّل في ما تقدَّم حول عدمية الممكنات. فإذا قبلنا بأن الوجود واحدٌ ليس أكثر، فإن غير الحق لا يمتلك أي مفهوم، وعندها تصبح الأسماء والصفات كالمظهر والمرآة، عندها لا يبقى أي مجال للسؤال عن سبب سجود الملك لآدم.

الموضوع الآخر المطروح هنا هو ما يجعل وراء المرآة لجعلها أكثر قابلية للرؤية. ويحتل الجسد عند الإنسان حكم السواد الذي يجعل وراء المرآة لتصحيح الرؤية على اعتبار أن البعض يطلقون المرآة عليه. الوجود كالنور الذي يلازم القابل، فالإشعاع يحصل عند وجوده وبه يظهر الوجود. ونطلع على وجود الروح عندما ترافق وجود الجسد. ويؤيد هذا الأمر الحديث الشريف:

«ما رأيت شيئاً إلا ورأيت الله قبله وبعده ومعه». ويقصد من كلمة شيئاً هنا القابل الذي أشرنا إليه.

العلل الأربعة

لطيفة: جملة «إني خالق» في هذه الآية إلى شرف علة الفاعلية. و «بشراً» إلى العلة الصورية. و «من طين» إلى العلة المادية. وجملة «فإذا سويته ونفخت فيه من روحي فقعوا له ساجدين» كلها إلى العلة الغائية.

وشرافة العلة في كل واحد من تلك العلل الأربع لا تخفى على أحد.

﴿ذَٰلِكَ ذِكْرَىٰ لِلذَّاكِرِينَ﴾[21].

العلل الأربع اصطلاحات للحكماء، وهي عبارة عن العلة الفاعلية، العلة المادية، العلة الصورية، والعلة الغائية. وبما أن العرفاء يركُزون أبحاثهم على وجود واحد فإن دراستهم للعلل تختلف عن الكيفية التي يتناول فيها الحكماء موضوع العلل. ولكن لماذا تحدَّث الشبستري حول هذا الموضوع؟ الظاهر أنه تعرَّض لهذا البحث بسبب ما تقتضيه الآية الشريفة التي تتناسب وذوق الحكماء. إلا أنه يقوم بتوضيح شرف العلة في الأقسام الأربع كما يقتضيه مذاقه.

لتوضيح المسألة نبدأ بذكر مثال: عندما يقرِّر النجار صناعة شيء فإن أول شيء يخطر في ذهنه ويقوم بدراسته هو الفائدة المرجوة والنتيجة المطلوبة من هذا الشيء، ثم أنه يقوم برسم صورة الشيء فإذا وافق رأيه عندها يقوم بتأمين المواد الضرورية ويبدأ بصناعة ما وجدت خطته لديه. ثم إنه يعرض للعموم ما توصَّل إليه في عمله عند انتهاء العمل كلياً. فلو فرضنا أن النجار قام بصناعة خزانة كتب، فالنجار هو العلة الفاعلية لها، الخشب والمواد المستعملة الأخرى هي العلة المادية، شكل خزانة الكتب هو العلة الصورية وأما وضع الكتب في الخزانة فهو العلة الغائية. العلة الغائية مؤخرة في العمل عن جميع العلل ومقدَّمة عليها في النية، حيث تؤدي العلة الغائية في كل شيء دور الموجب لوجوده.

أما حول الإنسان فالله تعالى هو العلة الفاعلية، التراب هو العلة المادية، شكل الإنسان هو العلة الصورية، أما حول العلة الغائية فإن الشبستري لم يشأ العدول عن قوله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالإِنْسَ إِلاَّ لِيَعْبُدُونِ﴾[٢٢] فإنه ذكر العلة الغائية بقوله تعالى: ﴿فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ﴾.

طبعاً للحكماء أبحاث مفصّلة حول العلل تخرج عن قدرة هذا البحث، ونظراً لشدة الاختلافات ووسعتها نكتفي هنا بنقل قول واحد في المسألة.

وأُذكِّرُ بأن الحكماء عندما يتحدَّثون عن العلة والمعلول فإنهم يتطلّعون إلى الوجود والماهية، أما العرفاء فلا وجود لشيء عندهم سوى الوجود. وهذا هو سبب اختلاف وجهة البحث بين العرفاء والحكماء.

ينقل الأستاذ السيد جلال الدين الآشتياني في كتابه الوجود من وجهة نظر الفلسفة والعرفان رأي صدر المتألهين في المسألة ويعلق عليها:

«يقول صدر المتألهين في الإشراق السادس من الشواهد الربوبية:

إن مبدأ الفاعل بالقياس إلى الماهية الموجودة المعلولة فاعل. وبالنسبة إلى نفس الوجود المفاض عليها منه مقوّم لأن هذا الوجود غير مباين له.

وأما بالقياس إلى نفس تلك الماهية بما هي هي، فلا يكون له سببية ولا تقويم أصلاً كما علمت ولذا قيل: الأعيان الثابتة ما شمت رائحة الوجود».

أقول (كلام الآشتياني): إن ملاك المعلولية غير موجود في الماهيات بناءً على المذهب الحق، العلية والمعلولية من سنخ الوجود والمعلول أمر مسانخ للعلة المفيضة للوجود.

وكل علة فهي مقوّمة لوجود معلولها. ولا مدخلية للماهية على الإطلاق في العلية والمعلولية لأنها أمر ذهني من المعقولات الثانية. أما ما نحن فيه فلا فرق بين العلة والمقوّم، فما ذكره (قدس سره) في هذا الإشراق خالٍ عن التحصيل» [٢٣].

ويضيف الآشتياني في الكتاب نفسه قائلاً:

«إن اعتقاد صدر المتألهين قدّس الله روحه في بعض كلماته بأن المجرّدات

من لوازم الحق وغير مجعولة من دون مجعولية ذات الحق المقدَّسة. أو أن الوجود مجعول باعتبار الاتحاد والاتصاف بالماهيات، واعتبار الجاعلية والمجعولية في نفس الوجودات أمر محال مع أن الوجودات أمور ذات مراتب مقولة بالتشكيك وأن كل وجود هو ظل متقوِّم بالوجود الأصلي، فإن هذا كله كلام غير تام حتى وإن كان كل وجود متوقف على وجود آخر وكانت ذات الوجود الآخر المقوِّم لوجوده أمراً مجعولاً.

إن كون الموجودات الإمكانية عين الربط وصرف الفقر إلى الحق تعالى هو ملاك مجعوليتها ومعلوليتها. وقد توهَّم البعض ارتفاع العلية والمعلولية بناءً على طريقة العرفاء وأهل التوحيد، وأن الفاعلية بالتشأن والتجلّي تتنافى ومسألة العلية والمعلولية، وفي الواقع فقد وقعوا في خطأ كبير؛ ذلك لأن المعلولية لا يقصد بها التباين بين المعلول والعلة، العلة هي الأصل والمعلول هو الفرع واعتبار العلة هي الحقيقة والمعلول هو الرقيقة كما يقتضيه كلام أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام: «بينونته مع خلقه بينونة صفة لا عزلة»، حيث يصحِّح هذا القول معنى العلية والمعلولية. ومن دون هذا الأصل فإن العلية والمعلولية لا معنى لهما.

جاء في كلمات أساطين الحكمة وسلاطين إقليم المعرفة أن الوجود الإمكاني هو عين الربط والفقر. والممكن محتاج في أصل حقيقته. فهو لا يحتاج إلى شيء خارج عن ذاته أو زائدٍ على المعلول، إن هذا الفقر الوجودي عبارة أخرى عن الاستهلاك الذاتي والجوهري والفناء الحقيقي الذي هو أشد الفقر والاستهلاك. وهنا يكمن سر التوحيد الخاص، لا بل خاص الخاصّي «الفقر سواد الوجه في الدارين» [٢٤].

ويضيف الكاتب في تعقيب هذا البحث:

الشيء يصبح موجوداً من خلال كلمة «كن» وإن حقيقة هذا الموجود لا تختلف عن حقيقة الموجد ولا يمكنها أن تكون، وقد تحدَّث كل واحد من أصحاب التحقيق بنحوٍ خاص حول وضع وكيفية العلاقة الموجودة بين الموجد والموجود فقال أحدهم: المعلول هو الموجود عند نسبته إلى الموجد. وقال آخر: الموجود ظل بالنسبة للموجد. وقال ثالث: الموجود مخلوق بالنسبة للموجد وفي النهاية هو تجلّي ومظهر ومرآة أيضاً.

إذا قلنا: إن هذه العبارات والعناوين لا يمكنها الحكاية عن تلك الواقعية، فإن قولنا هذا لا يخلو عن صحة؛ ذلك لأن الحقيقة لا تقبل التقرير والبيان.

يلفت انتباهنا كلام صدر المتألهين المتقدِّم، حيث يعبِّر عنه الآشتياني أنه خالٍ عن التحصيل. وهنا يجب الإشارة إلى أن مرجع هذه الأقاويل، أن كل شخص يطالع الحقائق في عالم الوجود كما يراها هو وكما تقتضيه مبانيه العلمية.

وتجدر الإشارة إلى أن ما ذكره المرحوم صدر المتألهين في الشواهد نقله المرحوم الفيض في كتابه أصول المعارف (الصفحة ٥٧).

في الختام نعود إلى إحدى عبارات الشبستري، حيث يقول: «وشرافة العلة في كل واحد من تلك العلل الأربعة لا تخفى على أحد». ولكن لو صرفنا النظر عن العلتين الفاعلية والغائية، فأي شرف يبقى للعلة المادية والعلة الصورية. نعم العرفاء ينظرون بعين الاحترام لكل من تحلّى بالوجود ولبس لباس المرآة والمظهر. ويؤيِّد هذا الأمر الآية الشريفة التي ذكرها في خاتمة البحث: ﴿ذِكْرَى لِلذَّاكِرِينَ﴾.

نهاية الظهور

حقيقة: نهاية الظهور من مراتب الكليات والاختلافات الذاتية كانت في النوع الآخر أي الإنسان. لأن الإيجاد بعد الإنسان لا يكون إلا في الأصناف والأنواع. وفي الحقيقة هو سير من القوة إلى الفعل لا مبدأ إيجادٍ بعد آخر. وتنزّل الحقيقة كانت من المقام الكلي إلى الجزئي.

والأعيان الثابتة التي كان إتمامها بجزء من الهوية هي عدم محض ليست بعدها إلا الظلمة والكدورة.

وفي الصحيح في بيان إيجاد العالم صرّحَ الله تبارك وتعالى أن آدم × خُلق يوم الجمعة آخر النهار وبعدها في يومِ السبت لم يخلق شيء. ومن جهة أن وجهاً من نفس آدم كان ظلمانياً وعدمياً صار قابلاً للانعاكس. وهذه هي العلة التي صارت نفس آدم قابلة لحمل ظهور الوجود وحقيقة الوجود.

وحامل هذه الحقيقة والظهور على الحقيقة هو الإنسان. ﴿وَحَمَلَهَا الإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُوماً جَهُولاً﴾ [٢٥].

إن الذي يؤدي إلى ظهور الوجود هو علة ظهوره. من حيث إن الكمال هو في النوع الأخير أي الإنسان. والكمال في الممكن هو في وجود الإنسان. بناءً على ذلك الكمال الموجود في وجود الإنسان علة ظهور وجود الإنسان. ثم إن جميع المراتب والاختلافات الذاتية التي تؤدي في الموجودات إلى ظهورها فإن كمالها يتركّز في الوجود الإنساني ووجود الإنسان هو محل ظهور جميع هذه الحقائق على نحو الجمع. والمثال البارز في حقيقة الوجود الإنساني هو سير الماهية من القوة إلى الفعل. السير من الاستعداد إلى الظهور. ويوضح هذا الأمر قول أمير المؤمنين علي عليه السلام: "أتزعم أنك جرم صغير وفيك انطوى العالم الأكبر».

يقول الشبستري: لأن الإيجاد بعد الإنسان لا يكون إلا في الأصناف والأنواع والمقصود من الإيجاد هو السير من القوة إلى الفعل وسير ماهيات الأعيان من الاستعداد إلى الظهور. ثم يشير إلى عبارات تبيِّن عقيدة العرفاء: وهذا لا يعني أنه يوجد وجوداً بعد آخر. إن كل ما هو موجود في العالم هو وجود واحد وتنزيل من حقيقة ومقام كلي إلى مقام جزئي.

ويشير في النص إلى كيفية الوجود الإنساني من حيث المظهرية والقابلية لانعكاس وجود الحق تعالى. ويؤكد على ظلمانية وكدورة أحد أوجه النفس والذي يؤدي إلى الانعكاس. وقد بحثنا بشكل مفصَّل حول هذا الأمر.

ويتعرَّض المرحوم الشبستري في النص إلى موضوع خلق آدم عليه السلام. ووجدتُ في إحدى النسخ الثلاثة التي كانت بين يدي من رسالة حق اليقين، ذكره كلمة البخاري بعد كلمة «الصحيح». وأما في النسختان الأخريان فالكلمة غير موجودة.

وقد ذكر في النص مسألتان من المستبعد أن تكونا للمرحوم السبستري.

المسألة الأولى أن آدم عليه السلام خلق يوم الجمعة، والثانية أنه لم يخلق شيء في يوم السبت. على اعتبار أن هاتين المسألتين من الأمور التي يتعذَّر على البشر الاطلاع عليها. وقد راجعت بعض الكتب من جملتها كتاب: «مع الأنبياء» و «قصص الأنبياء للنجار» فلم أجد فيهما شيئاً مما ذكر. وجاء في كتاب قصص الأنبياء للثعلبي أن آدم عليه السلام خلق يوم الجمعة وخصّ يوم السبت

بخلق الأرض كما خصَّ الأيام الأخرى بخلق آخر. ومما لا شك فيه أن هذه القضية فيها الكثير من الاختلاف على أساس أن القدرة البشرية لم تصل إلى مستوى هذه الأمور والاطلاع عليها بالأخص أن الوحي لم يصرّح بشيء من هذا القبيل.

جاء في بعض الآيات الشريفة أن الله تعالى خلق الأرض في يومين:

﴿خَلَقَ الأَرْضَ فِي يَوْمَيْنِ﴾ [٢٦].

وجاء في آيات أخرى أن السموات والأرض قد خلقت في ستة أيام:

﴿خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ﴾ [٢٧].

وجاء في آيتين أخريين أن السموات والأرض وما بينهما خلقت في ستة أيام:

﴿اللهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ﴾ [٢٨].

وأما الآية الثانية فتبدأ بقوله «الذي».

في خاتمة هذا البحث أود الإشارة إلى أنني منذ بداية شرح وترجمة رسالة حق اليقين للمرحوم الشبستري لم يصادفني بحث ضعيف أو لا أساس له. لذلك يجب الاعتقاد بأن هذه العقيدة التي تخالف الآيات القرآنية لا بدّ أن تكون قد حصلت بواسطة الناسخين والكتّاب الأوائل الذين كتبوا رسالة حق اليقين، حيث أرادوا أن يظهروا علومهم فأضافوا إلى النص الأصلي. بالأخص أن قضية خلق آدم يوم الجمعة وعدم الخلق يوم السبت لا يرتبط بالموضوع الذي يتحدَّث عنه.

يبدأ الشبستري بحثه من موضوع جامعية الوجود الإنساني الذي يمكنه بناءً على استعداداته أن يكون المظهر التام والخليفة الإلهية.

ما كان للخاص لا يكون للعام

حقيقة: الأمر العام من حيث المفهوم وإن كان أقرب إلى الكلي ولكن الخاص من حيث حقيقة الجمع هو أولى للمظهرية، لأن ما للعام كان للخاص ولكن لا ينعكس.

﴿هُوَ الَّذِي أَنْشَأَكُمْ وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالأَبْصَارَ وَالأَفْئِدَةَ﴾ [٢٩] .

المقصود من العام الحيوان، ومن الخاص الإنسان. كل ما يملكه الحيوان فالإنسان يملكه، ولكن ما يمتلكه الإنسان لا يمتلكه الحيوان، وعلى هذا فالإنسان أولى بالمظهرية.

وتشير الآية الشريفة في النص إلى ثلاثة من خصائص الخاص: السمع، البصر، والأفئدة. المقصود من السمع هو القدرة على سماع كلمات الحق، حيث إن الحيوان محروم من هذه القدرة. ومن البصر القدرة على رؤية الحق وآثاره، ومن الأفئدة إدراك المفاهيم العالية للحق تعالى. طبعاً يجب الإشارة إلى أن ما يمتاز به الإنسان هو أكثر من هذا، ولكن تعتبر هذه المميزات الثلاثة أمّهات هذه الخصائص وأساسها. والخاص يتمتع بمميزات ظاهرية خاصة أيضاً أشارت إليها الآية الشريفة: ﴿فَتَبَارَكَ اللهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ﴾ [٣٠].

الفعل محل الظهور من وجود حقائق الأسماء

حقيقة: محل الظهور من وجود حقائق الأسماء التي هي نسب من الكمال لمراتب الوجود الفعل هو. نحن نرى وجود الحقائق وظهورها من طريق الأفعال، شؤون الحقائق وتجلياتها في مراتب التعينات يصلن إلى حدٍ من الظهور الخاصة به.

وظهور الكل كُلاً هو في الإنسان؛ أي في حقيقة الإنسان الذي هو فرد جامع وواحد كثير.

﴿خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ﴾[٣١].

﴿وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالاً كَثِيراً وَنِسَاءً﴾ [٣٢].

﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الأَسْمَاءَ كُلَّهَا﴾ [٣٣].

أشار الشبستري في النص المتقدّم إلى عدد من المواضيع هي:

١. المقصود من الأسماء موجودات عالم الوجود.

٢. حقائق الأسماء هي تلك الأوصاف الموجودة في الأسماء.

٣. نِسَب الكمال هي الكمالات التي يمتلكها الوجود في جميع المراتب.

٤. يمكن إدراك الكمالات الخاصة بكل وجود عن طريق العقل الذي يصدر ذات الوجود من ذاته.

٥. يمكن إدراك ما يمتلكه الوجود من حقائق عن طريق الظهور بتلك الحقائق.

٦. مراتب التعينات هي مظاهر الوجود. ويظهر كل وجود بواسطة الحقائق، أو من خلال ظهور الحقائق وما تنتهي إليه قدرته.

٧. الإنسان مظهر يمكنه أن يحمل كافة الحقائق الموجودة في عالم الوجود. إنه شخص جامع من كل الجهات وهو واحد كثير.

٨. تشير الآية الأولى التي استشهد بها إلى النفس الواحدة، والثانية إلى الكثرة عن طريق هذه النفس الواحدة، والثالثة إلى تعليم آدم كافة الأسماء.

إن ما يجب الالتفات إليه في البحث المتقدِّم هو موضوع ظهور الحقائق عن طريق الأفعال.

وكل فعل يصدر عن الموجود بالأخص الإنسان يدل ويشير إلى ذاك المقام وتلك الموقعية التي يمتلكها سواء لجهة العزة والأوج، أو لجهة الحضيض والمذلَّة. فما لم يتحدَّث المرء تبقى عيوبه ومهاراته خافية.

مقام المظهرية وسيرها

حقيقة: إذا كملت التسوية والتصفية وتمّ التكميل والتعديل من وجهة المرآة؛ أي المظهر يتوجه المظهر إلى موجده وإلى غايته ونهايته وغرضه من وجوده وإيجاده. وهو في تلك الحال بكل ما يتعلق به يستغرق في صورة حقيقة التي حقيقةٌ ليست لها صورة. من دون توهم الحلول والاتحاد. وعنوان نفخ الروح فيه إشارة لها مع الواسطة وهو حينئذٍ يتوسّط بين الغير ووجه الباقي. وتتركه عين التي ترى الغير. واسم خليفة الله يحمل عليه

وهو حقيقةً خليفته في الأرض. ونسبة الفساد وسفك الدماء كذلك به تحمل.(هكذا جاء في النسخة الأساسية)

﴿أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءِ﴾[٣٤].

فائدة: لحقيقة ومقام قربه بالله صار مسجوداً للمتوجهات. ﴿فَسَجَدَ الْمَلائِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ﴾ [٣٥].

يُفضَّل ومن أجل فهم وتوضيح المقصود من النص المتقدِّم والذي يتعلَّق بالجهات المختلفة للتكامل الإنساني أن نقوم بتفكيك المواضيع وفصلها عن بعضها الآخر:

السالك الذي عُبِّر عنه في النص بالمظهر عندما يتوجه إلى حقيقة وجوده ويفكِّر في الغاية والنهاية فإن ذلك عندما ينتهي من التكميل والتعديل والتسوية والتصفية. إن ما يؤدي إلى التفاته إلى هذا الأمر الحياتي، هو الله تعالى الذي يهيء الأرضية له، وبعبارة أوضح الله تعالى يهيء المقدِّمات عن طريق وجود الاستعدادات فيه.

لو حصل في الوجود نقص في اللوازم الأولية فمن البديهي أن لا تتوافر لدى الشخص أي أرضية للتفكير في الغاية والنهاية، ولن يتمكَّن من الالتفات إلى مظهره وموجده. نتعرَّف إلى هذه الحقائق من خلال عنوان تعديل وجه المرآة.

في المرحلة اللاحقة التي أشار إليها بعنوان الفرق في صورة الحقيقة يؤكد أن لا صورة للحقيقة، وهي نهاية سير السالك، حيث يطلع السالك على حقيقة وجوده. فيتحرر من قيود طبعه وطباعه ليصل إلى نهاية سيره وسلوكه، فتتجلي واقعية الآية الشريفة: ﴿وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي﴾[٣٦] من دون أن تطرح مسألة الحلول أو الاتحاد، يقول في «گلشن راز»:

حلول واتحاد اینجا محال است   که در وحدت دوئی عین ضلال است

(المعنى: هنا يستحيل الحلول والاتحاد، حيث أن الاثنينية في الوحدة هي عين الضلال).

طبعاً لا يجب الغفلة عن الفرق الكبير بين هذا المقام والمقام الأول الذي أشرنا إليه بإجمالة حيث إن الحجب كثيرة. إن التقرّب إلى هذه المفاهيم والمعاني يستلزم رفع جميع الحجب. وقد أشار السالكون إلى هذه المسافة المختلف فيها، حيث البعض منها محدود، والبعض الآخر غير محدود.

المسائل التي ذكرها الشبستري تحت عنوان «حقيقةٌ ليس لها صورة» فيها إشارة إلى الذات الإلهية الأزلية، حيث تتعلق جميع الصور بالأسماء والصفات. لا يوجد أي اسم أو إشارة تدل على الذات. ولعلنا أشرنا في الأبحاث المتقدِّمة إلى المسائل التي ذكرها المرحوم القونوي الذي يقول:

«اعلم أن الحق من حيث إطلاقه الذاتي لا يصح أن يحكم عليه بحكم أو يعرف بوصف أو يضاف إليه نسبة. ما من وحدة أو وجوب وجود أو مبدئية أو اقتضاء إيجاد أو صدور أثر أو تعلّق علم منه بنفسه أو غيره، لأن كل ذلك يقتضي بالتعين والتقييد» [٣٧].

أشار الشبستري في نصه إلى عبارة ذكرها بشكل مجمل وتجاوزها إلا أنه يجب التدقيق فيها، يقول: «هو حينئذٍ يتوسّط بين الغير ووجه الباقي».

لا يوجد عند السالك الواصل أي مفهوم لكلمة الغير، إذا كان الغير معدوماً فإنه لا بحث فيه، وإذا كان موجوداً فإن وضعه الوجودي معلوم عند السالك، نعم وظيفة السالك في هذا الأمر واضحة، أما من وجهة نظر الآخرين ما هو وضع السالك مع المفاهيم العادية التي يتعاطى معها في وجوده إذا لم يتمكن من الإدراك؟

الذي نُزِعَت منه عين رؤية الغير فإنه يصدق عليه عنوان خليفة الله، لا بل وصل إلى حقيقة الخلافة الإلهية على الأرض، إنه يعلم بدقة كيف يتصرّف مع الناس، أما أولئك الذين لا يتمكنون من إدراك هذا المعنى بالنسبة له، فما هو العنوان الذي سيتخذه لنفسه في هذه الوضعية؟ على هذا الأساس طرح الشبستري عنوان الواسطة لهؤلاء الأشخاص.

إن الوجود المبارك للرسول الأكرمﷺ، والأئمة المعصومين، والواصلين حقيقة إلى المقام العالي من التابعين لهم، هؤلاء هم الوسائط. إن هؤلاء الأشخاص يمتلكون وجوداً طاهراً مطهراً منزهاً عن قيود الطبع والطبيعة،

حيث يعلمون الطريق بوضوح.

لو لم يكونوا على علم بالطريق لما تمكنوا من القيادة. هنا يلفت الانتباه العنوان الجامع والدقيق الذي ذكره الشبستري في آخر النص، حيث عبّر عنه بالمتوجهات، قال:

«لحقيقة ومقام قربه إلى الله صار مسجوداً للمتوجهات». إن الأشخاص الذين يجب اتباعهم في معرفة الطريق للوصول إلى الحق تعالى هم من الذين أدركوا وعلموا حقيقة موقعهم، والجهة التي يجب أن يتعقبوها، والطريق الذي يجب أن يلتزموه. هؤلاء متوجهون إلى وجه الحق، حيث يجب الإقبال إلى وجه الحق أي المتوجهات.

العبارة التي ذكرها الشبستري تشتمل على سجود الملائكة ولهذا ذكر الآية الشريفة التي تتحدث عن الملائكة، إلا أن العنوان الذي ذكره للساجدين؛ أي المتوجهات لا تشتمل على الملائكة؛ لأنهم يعبدون الحق تعالى ويأتمرون بأوامره من دون المعرفة والإدراك. وكما نعلم فإن إبليس وهو منهم امتنع عن السجود لآدم، وعلى هذا الأساس فعنوان المتوجهات لا يشتمل على الملائكة. والشاهد على هذا الأمر أيضاً أن الملائكة لو كانت عالمة بالحقيقة لما تلفظت بالاعتراض بقولها: ﴿أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ﴾.

نعم الأفراد البشرية هي التي يمكنها أن تلتفت إلى هذه الحقيقة فأصبحوا في عداد المتوجهات. وقد أعطى هذا الاستعداد فقط للإنسان الذي هو المظهر الإلهي التام.

الهواء متأثر من حرارة الأرض

تمثيل: الهواء وإن كان ألطف وأعلى من التراب وشعاع الشمس يصل إليه قبل أن يصل إلى الأرض ويكون اعتدال درجة برودته بسبب حرارة الأرض. الحرارة التي ترفع من الأرض تنزل درجة برودته وتوصلها إلى حد الاعتدال. إظهار آثار السفلاوي والعلواوي سببها على الأصل الأرض؛ لأن الأرض وموقعيتها هي سبب اعتدال الهواء وموقعيته. والاعتدال هو موجب لظهور تلك الآثار. على هذا مكانة الأرض أعلى من مكانة الهواء.

﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ

وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلاً﴾ [٣٨].

يريد المرحوم الشبستري في هذا النص إثبات أن مقام وموقع الأرض أعلى من مقام وموقع الهواء. وإذا كان الهواء أعلى من الأرض فهذا لا يوجب أن يتفوّق الهواء على الأرض في المعنى. صحيح أن شعاع الشمس يصل أولاً إلى الهواء ثم إلى الأرض إلا أن الأرض تؤثر في تعديل برودة الهواء. إن الحرارة التي تصل إلى الأرض من الشمس تقوم الشمس بنقلها إلى الهواء وتهيء الأرضية اللازمة لانتقالها إلى الهواء الذي يوجب بقاء استمرار آثار الموجودات في الجو والأرض، ولهذا كان مقام وموقع الأرض أعلى من مقام وموقع الهواء. إذا كان سكان الأرض يحتاجون إلى الهواء في حياتهم، فإن الأرض والتراب هما اللذين يضمنان حياة الإنسان، لأن تعديل الهواء يحصل بسبب الأرض.

بحثنا فيما مضى حول كون الإنسان مرآة، وتحدثنا عن السبب الذي يجعل الإنسان يخرج من التراب، وقلنا: إن التراب يحمل حكم السواد الذي يجعل وراء المرآة، لأنه لو لم يكن خلف المرآة سواد لم يحصل الانعكاس منها.

الإنسان الترابي يحمل حكم مظهر ومرآة الحق تعالى. إن كرامة بني آدم وفضلها على كثير من الخلق والقابليات التي تجعله محلاً للطيبات من الرزق؛ هذه الأمور بأجمعها تجعل الإنسان أفضل من الملائكة. الآية الشريفة المذكورة في نهاية البحث بالإضافة إلى إثباتها أفضلية التراب على الهواء فإنها تؤكد الأفضلية على كثير من الخلق.

يؤكد ابن عربي في ذيل الآية الشريفة على أفضلية بني آدم بسبب الاستعدادات والقابليات في وجوده والتي تجعل منه مظهراً ومرآةً للحق تعالى، ويشير إلى سر في ذلك وهو قوله تعالى: **﴿إِنِّي أَعْلَمُ مَا لاَ تَعْلَمُونَ﴾** ويضيف بأنه بعد وصوله إلى ذاك السر فإنه لا يبقى من جملة بني آدم، وبعبارة أخرى عندما يتمكّن من العروج إلى ذاك المقام يخرج من طبيعة بني آدم ولا يبقى فيه من بني آدم شيء يذكر. ما هي النسبة التي تربطه برب الأرباب لو بقي منه شيء من بني آدم؟

«وقد فني ابن آدم في هذا المقام وما بقي منه شيء، وإلا فما للتراب ورب الأرباب».

وقد جاء في الآية الشريفة قوله تعالى: ﴿فَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا﴾، ولم يقل: «على جميع ممن خلقنا»، ويضيف أن الذوات المقدّسة الإلهية من الملأ الأعلى مستثناة من هذا الأمر. وهنا نسأل ما هي الذوات المقدّسة الإلهية؟ **هل يوجد في العالم خلق أفضل من الأنبياء؟**

تعرّضت التفاسير المختلفة لهذا البحث بشكل مفصّل. ونحاول أن نذكر بعض الآراء والنظريات حول السؤال المتقدّم وهي على النحو التالي:

١- المقصود من كلمة «كثير» في العربية هو الجميع، حيث استعمل الجميع مكان الكثير.

«إن المراد بالكثير الجميع فوضع الكثير موضع الجميع؛ والمعنى إنا فضلناهم على من خلقنا وهم كثير» [٣٩].

٢- لا يمتنع أن يكون جنس الملائكة أفضل من جنس بني آدم، حيث إن الأفضلية في الملائكة بحكم الأمر العام الذي يشتمل على جميع الأفراد أو أكثرهم، وأما فيما يتعلّق بالإنسان فإنها تعود إلى قلة منهم، ولذلك يمكن اعتبار الأنبياء أفضل من الملائكة. [٤٠].

٣- يقول القاضي البيضاوي: «والمستثنى جنس الملائكة أو الخواص منهم، ولا يلزم من عدم تفضيل الجنس عدم تفضيل بعض أفراده. والمسألة موضع نظرٍ وقد أُوِّل الكثير بالكل وفيه تعسف» [٤١].

واستعمل المرحوم أبو الفتوح الرازي كلمة الجميع مكان الكثير خلافاً لعقيدة القاضي البيضاوي.

ويقول بأن مراد القرآن الكريم من قوله تعالى: ﴿وَأَكْثَرُهُمْ كَاذِبُونَ﴾ [٤٢] التي تتحدث عن الشياطين، حيث إنها تدل على جميع أفراد الشياطين فاستعمل لفظ أكثرهم والمراد منه الجميع. وأضاف: لو سلّمنا بأنه استعمل «على كثير»، للدلالة على خروج الملائكة، نقول بأن المراد من التفضيل على الملائكة هم الأشخاص الآدميين الذين ليسوا بأنبياء أو رسل، حيث لا يستثنى الأنبياء من

التفضيل على الملائكة، طبعاً يتضح هذا الأمر بأدلة متعددة أرادوا فيها من كلمة الكثير الجميع والعموم، كما نقول: كثيراً ما يعمل فلان كذا- وكثيراً ما يقول: والدليل على هذا قوله تعالى: **﴿هَلْ أُنَبِّئُكُمْ عَلَى مَنْ تَنَزَّلُ الشَّيَاطِينُ﴾. إلى قوله: ﴿وَأَكْثَرُهُمْ كَاذِبُونَ﴾**[43].

الدليل الذي يذكره أبو الفتوح لتوضيح استعمال الكثير مكان الجميع، هو أن الشيطان لم يكن صادقاً على الإطلاق، لا بل أكثرهم كاذبون، وعندما يقول الله تعالى: **﴿وَأَكْثَرُهُمْ كَاذِبُونَ﴾** فالمراد منه أن جميعهم كاذبون.

وجاء في تفسير منهج الصادقين في ذيل هذا البحث أن المراد هم المؤمنون؛ حيث إن الكفار لا نصيب لهم في التكريم بنص قوله تعالى: **﴿وَمَنْ يُهِنِ اللَّهُ فَمَا لَهُ مِنْ مُكْرِمٍ﴾** [44].

وذكر صاحب التفسير العبارة الآتية عن ابن بابويه: اعتقادنا في الأنبياء والرسل والحجج الذين هم الأئمة المعصومون صلوات الله عليهم أنهم أفضل من جميع الملائكة، حيث كان آدم عليه السلام مسجود جميع الملائكة، والمسجود أفضل من الساجد.

وينقل في خلال ذلك رواية عن الرسول الأكرم ﷺ حيث يقول: أنا أفضل من جبرائيل وإسرافيل وميكائيل والملائكة المقرَّبين وأنا خير البرية وسيد ولد آدم.

في الختام نؤكد أن البحث المتقدِّم حول موقعية ومقام المظاهر الإلهية هو بحد ذاته دليل قاطع على أفضلية بني آدم على جميع الموجودات الأخرى، والسر في ذلك هو موضوع الفطرة الصادرة من الفطرة الإلهية. **﴿فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا﴾** [45].

في هذا الإطار يشير أحد المفسِّرين إلى نقطة هامة ودقيقة وهي أن إضافة بني آدم إلى آدم واستعمال الكثير مكان الجميع للتأكيد على أن الاستعدادات الموجودة لديهم لا تحصل من خلال الخروج من القوة إلى الفعل، ومما لا شك فيه أن الأشخاص الذين تفتَّحت استعداداتهم كالأنبياء والأوصياء هم أفضل من الملائكة، أما من لم تتفتح استعداداته فالملائكة بلا شك أفضل منه. ثم

يُذكر برواية عن الرسول الأكرمr حيث يقول: "فإن لي مع الله وقتاً لا يسعه ملك مقرب ولا نبي مرسل. أما المقرَّبون والأوساط من الملائكة فهم أفضل من بني آدم ما لم يخرجوا من القوة إلى الفعل فإذا خرجوا صاروا حينئذٍ أفضل المخلوقات تماماً مثل نبينا صلوات الله عليه» [٤٦].

أعتقد أن تبديل كلمة الكثير بالجميع كما أشار القاضي البيضاوي فيه شيء من التعسُّف؛ أي الخروج عن الطريق الصحيح، حيث جاء في الآية الشريفة حول الإنسان: **﴿أُولَئِكَ كَالأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ﴾** [٤٧] وعلى هذا الأساس كيف يمكن تبديل كلمة الكثير بالجميع؟

لا يمكن لأحد أن يخبر بشيء من الذات

حقيقة: لا يمكن لأحد أن يخبر بشيء من الذات البسيط المجرّد. الذي نعلم منه شيئاً ونخبر بشيء منه هو المركّب لا البسيط. الأمور السلبية التي مفهومها التقديس والتسبيح كذلك لا يخبرن بشيء من لذات البسيطة المجردة. مع أنها وصف سلبي لها. ومن دون انضمام شيء إلى الذات فالاخبار عنها ممتنع. مجموع السلب والإضافة لا يكون إلا في المركب. ومن دون وجود أنموذج في نفس المخبر لا يكون المخبر قادراً بالإخبار عن شيء.

﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الأَسْمَاء كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلاَئِكَةِ﴾ [٤٨]».

تعرّض أكثر العرفاء لموضوع عدم إمكانية الإخبار عن الذات بأي شكل من الأشكال. وقد تعرّض المرحوم الشبستري في النص المتقدِّم لهذا الأمر. أما الكلام الإضافي على عبارات العرفاء والذي يحمله هذا النص فهو. أولاً أن الصفات السلبية التي تستعمل لتقديس وتسبيح الذات الأحدية الإلهية، هي ليست من الموضوعات التي توضح شيئاً من حقيقة الذات ولا تدلنا على شيء من الذات على الإطلاق.

الأمر الآخر هو أن المخبر يمكنه الإخبار عن الشيء إذا وجد نموذجاً عنه في الذهن بحيث يتمكّن من الإخبار بعد الرجوع إلى الصورة الذهنية، وأما إذا لم يكن في الذهن شيء فالإخبار ممتنع من الأساس.

في هذا الخصوص يقول المرحوم الآقا ميرزا هاشم الأشكوري الجيلاني

في تعليقاته على «رسالة النصوص» للمرحوم القونوي:

«فإذا تأملت في ما ذكر، علمت أن ذاته تعالى، هو الوجود المطلق والهوية الذاتية المطلقة بحقيقتها الإطلاقية وذاتها الأحدية، لا يعلم ولا ينحصر ولا يحد ولا يتناهى وهو معنى كبريائه تعالى.

وكل معلوم محاط متميز عن غيره، ومتعلق معرفة كل عارف، والذي يمكن إدراك حكمه من الحق سبحانه وتعالى، إنما هو المرتبة التي هي الألوهة وأحديتها لا كنه ذاته ولا إحاطة صفاته، فالإحاطة بالحق متعذرة وليس في قوة المقيّد أن يعطي غير ما يقتضيه تقييده.

فكان منتهى حكم كل حاكم فيه بحسبه لا بحسب الحق من حيث هو نفسه» [٤٩].

وجاء في ذيل هذا البحث أيضاً:

«وقال عيسى عليه السلام: ﴿وَلَا أَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِكَ﴾ [٥٠].

وهو روح الله ومن المقرَّبين بإخبار الله. وأقرب الأشياء إليه نسبة روحه، ولهذا نهى عن الخوض في ذات الله وهذا أحد وجوه الجهل بالذات. أي الهوية العينية الغيبية الإطلاقية، أي الجهل بالذات مجردة عن الظاهر والمراتب.

وجاء في مصباح الأنس في هذا الشأن أيضاً:

«إن المدرك من الحق سبحانه الذي هو موضوع العلم والمطلوب أحكامه فيه إنما هو أحكامه ونسب علمه وصفاته من حيث اقترانه بالماهيات لا كنه حقيقته».

وللعرفاء كلام فيما يتعلق بعدم قدرة العبد على إدراك كنه ذات الحق تعالى في مقام كماله؛ أي فنائه في الحق، حيث لا يبقى أي أثر من وجوده الاعتباري، ومن المناسب أن نتعرَّف إلى بعض عباراتهم.

يقول ابن الفناري في مصباح الأنس نقلاً عن سعيد الدين الفرغاني شارح أشعار ابن الفارض:

«قال الفرغاني: مهما علم أو شوهد شيء من الذات عند تجليه الظاهر أو

الباطن أو الجمعي في السير المُحبّي وقرب النوافل وتقدّم السلوك على الجذبة وسبق الفناء على البقاء، حيث يظهر لدى الفتح أن الحق المتجلّي آلة لإدراك العبد المتجلًى له. فبي يسمع وبي يبصر. وفي السير المحبوبي وقرب الفرائض وتأخّر السلوك عن الجذبة وتقدّم البقاء الأصلي على الفناء، حيث يتبين أن العبد المتجلًى له آلة لإدراك الحق المتجلّي من باب أن الله قال على لسان عبده سمع الله لمن حمده، وعند انتهاء السيرين والجمع بين الحكمين ابتداءً، حيث تظهر الحالتان على التعاقب أو معاً من باب **﴿وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ﴾** الآية. فعلى كل حال يكون ذلك الإدراك أو الشهود أو التجلي من حيث تعينه ومشيته وعلمه الأقدس بذاته تعالى من حيث واحديتها لا من حيث إطلاقها وأحديتها» (٥١).

إن الذي يدعونا لذكر النص المتقدِّم هو تأييده لما نحن بصدده من بحث في عدم إمكانية الإخبار عن الذات سواء أكان السالك أثناء السلوك، أم أنه وصل إلى المطلوب.

يقول السيد حيدر الآملي في خصوص الجذبة والسالك المجذوب:

«والمجذوب هو من اصطفاه الحق تعالى لنفسه، واصطفاه لحضرة أنسه، وطهره بماء قدسه، فحاز من المنح والمواهب ما فاز به بجميع المقامات والمراتب، بلا كلفة المكاسب والمتاعب. ويدل عليه قوله صلوات الله عليه: جذبة من جذبات الحق توازي عمل الثقلين.

وأصحاب الجذباب على ثلاثة أقسام:

مجذوب غير سالك - وسالك غير مجذوب - ومجذوب سالك.

أما الأول: فهو الذي أشرنا إليه، لأنه مجذوب غير محتاج إلى السلوك. وأما الثاني: فهو الذي يسلك الطريق، ثم تحصل له في أثنائه، جذبة ويكون بحكمها (أي بحكم الجذبة) وذلك مستحسن. وأما الثالث: فهو الذي تحصل له الجذبة ثم يسلك الطريق ويصل إلى المقصود بهما (أي بالجذبة والسلوك) وهذا أحسن من الكل وأعظم» (٥٢).

وجاء في الصفحة ذاتها أن السلوك والسير هما حقيقة واحدة يختلفان بالاعتبارات التي تحصل لهما. وخلاصة المسألة أن السير يتعلّق بالباطن والسلوك بالظاهر. ثم إنه يربط السير والسلوك بالأسفار الأربعة وقد تعرَّضنا

لتوضيحه في الأبحاث المتقدّمة.

وبالعودة إلى نص المرحوم الشبستري، فإن وجه الاستناد إلى الآية الشريفة هو أن الحق تعالى علّم آدم مجموعة من الأسماء فحصلت في ذهنه صورة عنها، فأصبح آدم قادراً على تعليم هذه الأسماء للملائكة. وقد تحدَّثنا عن أن التعليم ونقل المسائل إلى الآخرين يصبح ميسَّراً عندما تحصل صورة في الذهن عن الموضوع المبحوث عنه. ومن دون أنموذج في نفس المخبر لا يكون المخبر قادراً بالإخبار عن شيء.

حقيقة الإنسانية

صورة الإنسان القائم مقابل المرأة ينظر فيها، هي عكسه لا صورته.

الإنسانية عبارة عن حقيقة أجزاؤها نفس وبدن وهيئة اجتماعية لا واحداً من هذا المجموع.

﴿ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقاً آخَرَ فَتَبَارَكَ اللهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ﴾[٥٢].

أشار الشبستري في النص المتقدّم إلى موضوعين: الأول هو أن الصورة التي تحصل في المرآة عن الإنسان ويعبّر عنها بصورته هي في الواقع خالية عن الحقيقة.

والثاني أن الحقيقة الإنسانية أو الإنسانية الحقيقية هي مجموع أجزاء تلك الحقيقة أي النفس والبدن والهيئة الاجتماعية وليس كل واحد من هذه الأصول الثلاثة.

أراد الشبتسري أن يوضح في النص أن الحقيقة الإنسانية لا تقبل المعرفة. فالإنسانية عبارة عن حقيقة أجزاؤها النفس والبدن والهيئة الاجتماعية. وهنا يطرح السؤال التالي: ما هي هذه الحقيقة؟ ولماذا لا يتحدَّث بصراحة عن هذه الحقيقة؟ أجاب المرحوم صدر المتألهين الشيرازي عن هذه التساؤلات، قائلاً:

«اعلم أن هذه المسألة دقيقة المسلك بعيدة الغور، ولذلك وقع الاختلاف بين

الفلاسفة السابقين في بابها، ووجه ذلك أن النفس الإنسانية ليس لها مقام معلوم في الهوية. ولا لها درجة معينة في الوجود كسائر الموجودات الطبيعية والنفسية والعقلية التي كل له مقام معلوم. بل النفس الإنسانية ذات مقامات ودرجات متفاوتة، ولها نشآت سابقة ولاحقة ولها في كل مقام وعالم صورة أخرى كما قيل:

لقد صار قلبي قابلاً كل صورة — فمرعى لغزلان، وديراً لرهبان»[354]

ثم إن صدر المتألهين تعرَّض في الأسفار بشكل مفصَّل لمسألة النفس، وقد أشار في جانب من توضيحاته إلى كلام أمير المؤمنين علي عليه السلام فقال: «وفي كلام أمير المؤمنين عليه السلام: رحم الله امرءً عرف من أين وفي أين وإلى أين. فالأولى إشارة إلى حال النفس قبل الكون. والوسط إلى ما مع الكون. والآخر ما بعد الكون".

وينقل رواية أخرى عن أمير المؤمنين عليه السلام بنفس المضمون: «اعلم أن الصورة الإنسانية هي أكبر حجة الله على خلقه. وهي الكتاب الذي كتبه بيده. وهي مجموع صورة العالمين، وهي المختصر من اللوح المحفوظ، وهي الشاهد على كل غائب. وهي الطريق المستقيم إلى كل خير. والصراط الممدود بين الجنة والنار» [55].

ويكتب شارح الأسفار الشيخ محمد رضا المظفر في ذيل عبارة: «إن الصورة الإنسانية هي أكبر...»: «فإن الله تعالى جعلها مثالاً لذاته وصفاته وأفعاله. فمن ينكر ذاته المقدّسة المجردة من كل التعينات التي ليست داخلة فيها ولا خارجة عنها، فلينظر مَثَله الأعلى وآيته الكبرى وهو النفس، ولا سيما ما هي بالفعل منها فإنها مجرَّدة عن كل التعينات ولهذا تشير إلى كل منها بـ «هو» وإلى ذاته بـ «أنا» ومن ينكر صفاته العليا وأسماءه الحسنى فلينظر جامعية النفس للصفات التنزيهية والتشبيهية، ومن ينكر أفعاله تعالى فلينظر أفعال النفس ولا سيما إبدعها الكليات واختراعها الجزئيات المثالية وإنشاءها الجزئيات المحسوسات بالذات وغير ذلك من عجائب آيات الأنفس. قال مولانا الرضا عليه آلاف التحية والثناء: قد علم أولو الألباب أن ما هنالك لا يعلم إلا بما ها هنا» [56].

لو دققنا النظر في الأبحاث المتقدّمة حول النفس لاتضح عدم ذكر ما

يؤدي إلى معرفة النفس بشكل دقيق. وطبعاً لا يتوقع أن يذكر شيء في هذا الإطار بالأخص أن الله تعالى قد ربط بين معرفتها ومعرفته. (من عرف نفسه فقد عرف ربه).

ووضح من جانب آخر أن الغفلة عن الله تؤدي إلى الغفلة عن النفس: **﴿نَسُوا اللَّهَ فَأَنْسَاهُمْ أَنْفُسَهُمْ﴾** [٥٧]. وبما أن طريق التعرُّف على الذات الإلهية مسدود بحكم قوله تعالى: **﴿يُحَذِّرُكُمُ اللَّهُ نَفْسَهُ﴾**[٥٨]، فإن معرفة حقيقة النفس أمر غير ممكن.

يتحدَّث المرحوم الفيض الكاشاني حول بعض الأمور التي توضح موضوع بحثنا، نتعرَّض لذكرها لما تحمله من فائدة. يقول:

«يقول أصحاب المعرفة: إن للأعيان الثابتة اعتبارين: الأول باعتبار أنها مرايا لوجود الحق وصفاته وأسمائه. والثاني باعتبار أن وجود الحق تعالى مرآة لها.

وبالاعتبار الأول لا تظهر في الخارج إلا بحسب التعيّن في مرايا الأعيان. وتتعدّد بتعددها.

وعلى هذا الأساس فلا وجود في الخارج لشيء سوى الحق تعالى والأعيان لا نصيب لها من الوجود الخارجي سوى حضورها في العلم. وهذا حال الموحِّد الذي غلب عليه شهود الحق.

وأما بالاعتبار الثاني فلا شيء في الوجود سوى الأعيان. والحق الذي هو مرآة الأعيان في الغيب. ولا يتجلّى ولا يظهر إلا من وراء الغيب. وهذا حال من غلب عليه شهود الخلق. والطائفتان ناقصتان. أما المحقق الكامل فهو الذي يشاهد المرآتين دائماً. أي يشاهد مرآة الحق ومرآة الأعيان والصور التي لا تنفك عنهما»[٥٩].

بناءً على ما تقدم به المرحوم الفيض الكاشاني يمكن إجمال النقاط المتعلّقة بالنفس بما يلي:

١- الأعيان الثابتة (كما يصطلح عليها العرفاء والممكنات باصطلاح الحكماء) عند نسبتها إلى الحق تعالى، تارة يكون الحق مرآة لها، وتارة أخرى تكون هي مرآة له.

٢- عندما يكون الحق تعالى مرآة الأعيان، حينئذٍ يكون الحق في الغيب والأعيان في الظهور، ويظهر الحق تعالى من وراء الحجاب وسرادقات الجمال والجلال للناظر. وهذا هو المشاهد الذي غلب عليه شهود الخلق، وعلى هذا لا وجود سوى للأعيان.

٣- عندما تكون الأعيان مرآة وجود الحق وصفاته وأسمائه، حينئذٍ لا وجود لشيء في الخارج سوى الحق تعالى. والأعيان لا ثبوت لها إلا في علمه، وهذا حال الموحِّد الذي غلب عليه شهود الحق.

٤- يعتقد المرحوم الفيض أن كلا الشاهدين ناقصان ذلك لأن كل واحد منهما ينظر بعين واحدة. والكامل هو الذي يشاهد بالاثنين ويلاحظ من خلال المرآتين. من جهة لا يرى سوى الحق، وكل ما يراه من سواه يعتبره مظهراً من مظاهره.

صورة الإنسان في المرآة

صورة الإنسان في المرآة هي صورته عكسه حقيقةً. لا ذات ما في المرآة.

﴿وَفِي أَنْفُسِكُمْ (أي في حقيقتكم وعينكم) أَفَلاَ تُبْصِرُونَ﴾[٦٠].

أكدنا في الأبحاث المتقدِّمة على حقيقة أن الوجود الإنساني هو وجود اعتباري بمعنى أن الوجود الذي يفرضه الإنسان لذاته، لا واقعية له. وأما الوجود الواقعي فهو وجود الحق تعالى والإنسان مظهر له. الإنسان يرى ذاته في مرآة وجوده ويفرض أن هذا الوجود واقعي. ولكن هذا الفرض أشبه شيء بصورة الإنسان الظاهرة في المرآة. وكما لا يكون لهذا الوجود حقيقة فذاك الوجود أيضاً لا حقيقة له. ويؤيد هذا الأمر الآية الشريفة في النص، حيث تؤكِّد على أن رؤية حقيقة الوجود في ذواتنا يدلنا على واقعية وحقيقة الوجود.

إنسان العين

دقيقة: وفي عين الناظر في المرآة أيضاً عكس، هي عكس الصورة التي في المرآة وفي هذه الصورة أيضاً عين. هذه العين تسمَّى إنسان العين. إن ما ترى هذه العين هنا هي نفسه وصورة ذاته. ﴿لاَ تُدْرِكُهُ الأبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الأبْصَارَ﴾[٦١].

قدّم المرحوم الشبستري هذا المطلب ليقول: إن الحق تعالى يشاهد وجود ذاته باعتبار أنه لا وجود للغير على الإطلاق. إذاً المشاهد هو ذاته. وتبيّن الآية الشريفة في النص أن مشاهدة الأشخاص الذين لا وجود لهم في ذواتهم ولا وجود استقلالي لهم لا يمكنهم من رؤية خالقهم وموجدهم. على هذا فهؤلاء الأشخاص لا يمتلكون البصيرة والإدراك اللازم لإدراك الحق تعالى **﴿لَا تُدْرِكُهُ الأَبْصَارُ﴾**.

أما الحق تعالى وبما أنه بصير وعالم بحقيقة ذاته ومحيط بصفاته وأسمائه وغير غافل عن مظاهر أسمائه لذلك كان: هو يدرك الأبصار.

إن من شأن المحيط الاطلاع والمعرفة الكاملة بالمحاط وإلا لم تتحقق الإحاطة على الاطلاق: **﴿أَلَا إِنَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُحِيطٌ﴾**[٦٢].

في ما يتعلّق بالمثال المذكور في النص فإن الناظر الذي يقابل المرآة، يشاهد صورته فيها، وكما أن عين الناظر تشاهد التمثال الموجود في المرآة فعين التمثال أيضاً تتطلع إلى صورة وشكل الإنسان الواقع أمامه.

وبعبارة أخرى الناظر والمنظور في الواقع شيء واحد. إن الذي يشاهده الناظر هو وجوده.

طبعاً ذكر الشبستري هذا المثال لتقريبه إلى ذهن القارئ وتهيئته، حيث سيحصل له هذا التصور فيما يتعلق بالحق تعالى. وهذا ما ستشير إليه الأبحاث القادمة.

أحدية الجمع والمقام المحمدي

خاتمة: المرآة، والعكس والعين وإنسان العين كلها على السواء لا فرق بينها. وهذه شهود أحدية الجمع والمقام المحمدي صلوات الله عليه؛ لأن حقيقة الوحدانية تظهر بتمامها في مظهر الفردانية.

﴿وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللهَ رَمَى﴾ [٦٣].

يبحث المؤلّف في النص المتقدّم حول معنى أحدية الجمع والمقام المحمدي

صلوات الله عليه. يقول الكاشاني في الاصطلاحات حول معنى الأحدية:

«الأحد هو اسم الذات باعتبار انتفاء تعدد الصفات والأسماء والنسب والتعينات عنها». ويقول: «الأحدية اعتبارها مع إسقاط الجميع».

ويقول أيضاً: «الأحدية الجمع اعتبارها من حيث هي هي بلا إسقاطها وإثباتها بحيث تندرج فيها نسب الحضرة الواحدية».

يتحدَّث المرحوم السيد حيدر الآملي في كتابه «جامع الأسرار ومنبع الأنوار» حول «الأحد» و «الأحدية» و «الواحد» و «الواحدية»، نتعرض لذكر قسم من أبحاثه: «أما الذي يمكن أن يبين ويعبر عنه من كيفية صدور العالم عن الله تعالى، فهو تجليه تعالى بأسمائه لذاته، فإنه غني عن العالمين. وهو الكنز المخفي الباطن. والباطن باطن للظاهر، وإلا لم يكن باطناً، فله فيه (أي الباطن في الظاهر) جهة الظهور. ولولا ذلك لم يظهر.

وما كان ظهوره تعالى إلا علمه بذاته. فإن العلم نفس الظهور فذاته معلومة لذاته. وكل معلوم متعيّن بظهوره في نفسه وتميزه عن غيره. فله فيه التعين الأول».

ويقول في مكان آخر من أبحاثه:

«فانظر إلى هذا التعدد في عين اسمه «الأحد» الذي هو حقيقة هويته باعتبار الفردية المقتضية لعدم الغير. فصارت الحضرة الأحدية بعينها الحضرة الواحدية والعين الواحدة. التي هي «الأحد» مع التعين المذكور. (أي التعيّن الأول) باعتبار كونه عالماً، باطناً، ظاهراً، معلوماً. فكان تعالى «أحداً» قبل كونه «واحداً». فصار «الأحد» «أولاً»؛ (أي باطناً و «الواحد» «آخراً» أي ظاهراً). وهو تعالى بعينه «الأول والآخر والظاهر والباطن». ومن هنا ظهر معنى الصدور بلا ابتداء من وجه. ومع ابتداءٍ من وجه. و «الآخر» عين «الأول» و (هذا) هو أصل العالم».

ويوضح المرحوم الميرزا مهدي الآشتياني الفرق بين «الأحد» و «الواحد» في كتابه أساس التوحيد على النحو التالي:

١- الواحد هو المتفرِّد بالذات والأحد هو التفرُّد بالذات والمعنى.

٢- الواحد يعني نفي الاشتراك بين ماهيتين والصفات، والتفرُّد في الإيجاد والتدبير وإفاضة الفيض بقاطبة الأشياء وعامة الممكنات. والأحد يعني البساطة المحضة والسراجة المطلقة والبراءة التامة من التبعيض والتجزئة والزيادة والنقصان والتنزه عن جميع أنحاء التعدد من التركيبي والتحليلي والذهني والخارجي والعددي وغيره والمقداري وغيره والوهمي والتخيلي والإضافي والحقيقي.

٣- الواحد داخل في العدد والأحد خارج عن العدد وغير محتاج إليه.

٤- الواحد اسم لافتتاح العدد ومبدأ له. والأحد اسم لنفي ما يذكر العدد معه.

٥- يطلق الواحد على ذوي العقول وغير ذوي العقول. والأحد مختص بذوي العقول.

٦- الواحد يدخل في الأحد ولكن الأحد لا يدخل في الواحد.

٧- يمكن تصور ثانٍ للواحد. والأحد لا يتصور له ثانٍ أو مسانخ.

وقد ذكر ابن عربي في فصوص الحكم في «فص نورية في حكمة يوسفية» مذهبان للأحدية، تحل بهما مشكلة المغايرة. يقول ابن عربي:

«فأحدية الله من حيث الأسماء الإلهية التي تطلبنا أحدية الكثرة، وأحدية الله من حيث الغنى عنا وعن الأسماء أحدية العين، وكلاهما يطلق عليه الاسم الأحد، فاعلم ذلك».

تعرَّض المرحوم الشبستري في النص لعنوان «المقام المحمدي» وجاء بالآية الشريفة ﴿وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ﴾ بعنوان شاهد على ذلك. وهنا من المناسب التذكير بما يلي: بما أن السلوك والسير يقومان على أساس الآيات القرآنية الشريفة. والوجود الأكرم لرسول الله ﷺ حامل للحقائق القرآنية ومن خلاله يصل السالكون إلى المقام الرفيع، لذلك أطلق عنوان المقام المحمدي ﷺ أو الولاية المحمدية على هذا العالم. وبما أن غاية الخلق ظهور هذه الحقيقة، بحيث يمكن للمظهر أي الوجود الإنساني فقط أن يحمل هذه الواقعية، فمن البديهي أن يكون

تحقق هذا المعنى في مستواه الأعلى وذلك مختص بالوجود الشريف للرسول الأكرم ﷺ ولذلك كان عنوان «المقام المحمدي».

وأما بعد الرسول ﷺ فإن المصداق الكامل لهذا المفهوم هو وصي رسول الله ﷺ أمير المؤمنين علي عليه السلام والأئمة المعصومون من بعده. وقد اختص هذا الأمر بهداة الطريق:

عناوين أئمة المؤمنين، سادة المتقين، كبراء الصديقين، أمراء الصالحين، قادة المحسنين، أعلام المهتدين، أنوار العارفين، ورثة الأنبياء، وصفوة الأوصياء وشموس الأتقياء، وبدور الخلفاء وعباد الرحمن وشركاء القرآن ومنهج الإيمان ومعادن الحقائق وشفعاء الخلائق [٦٤].

بالإضافة إلى هذا المقام التوحيدي أي «المقام المحمدي» هناك العديد من العناوين الأخرى التي تحدَّث عنها العرفاء. يقول المرحوم الحاج ميرزا مهدي الآشتياني في تعليقته على شرح المنظومة للسبزواري:

«وذهب العرفاء وجميع محققي الحكماء إلى أنه الوجود العام، والفيض المقدَّس والنفس الرحماني، والحق المخلوق به، والمشية السارية والحقيقة المحمدية ونحوها من الألقاب. ويعبِّرون عنه بالوجود المطلق الذي هو ظل الله، ورحمته الواسعة على كل الأشياء والمنبسطة على هياكل الماهيات» [٦٥].

الهوامش

(١) - سورة الجاثية، آية ٢٣.

(٢) - سورة آل عمران، آية ١٩٠.

(٣) - سورة الجاثية، آية ٢٢.

(٤) - سورة فصلت، آية ٥٣.

(٥) - سورة النور، آية ٣٥.

(٦) - سورة النور، آية ٣٥.

(٧) - سورة فصلت، آية ٥٣.

(٨) - سورة محمد، آية ٣٨.

(٩) - جامع الأسرار ومنبع الأنوار، ص ٢٦٧.

(١٠) - سورة المؤمنون، آية ١٤.

(١١) - سورة النحل، آية ٤٠.

(١٢) - سورة مريم، آية ٩.

(١٣) - سورة ص، آية ٢٦.

(١٤) - سورة الجمعة، آية ٢.

(١٥) - سورة مريم، آية ٥٩.

(١٦) - سورة الفرقان، آية ٤٥.

(١٧) - جامع الأسرار ومنبع الأنوار، ص ١٧٨.

(١٨) - سورة ص، آية ٧١.

(١٩) - سورة ص، آية ٧٢.

(٢٠) - سورة الرحمن، آية ٢٩.

(٢١) - سورة هود، آية ١١٤.

(٢٢) - سورة الذاريات، آية ٥٦.

(٢٣) - الآشتياني جلال الدين، الوجود من وجهة نظر الفلسفة والعرفان، ص ٨٠.

(٢٤) - م.ن. ص ٨١.

(٢٥) - سورة الأحزاب، آية ٧٢.

(٢٦) - سورة فصلت، آية ٩.

(٢٧) - سورو الأعراف، آية ٥٤. سورة يونس، آية ٣. سورة هود، آية ٧. سورة الحديد، آية ٤.

(٢٨) - سورة السجدة، آية ٤.

(٢٩) - سورة الملك، آية ٢٣.

(٣٠) - سورة المؤمنون، آية ١٤.

(٣١) – سورة النساء، آية ١.

(٣٢) - سورة النساء، آية ١.

(٣٣) – سورة البقرة، آية ٣١.

(٣٤) – سورة البقرة، آية ٣٠.

(٣٥) – سورة الحجر، آية ٣٠.

(٣٦) – سورة ص، آية ٧٢.

(٣٧) – القونوي، رسالة النصوص، ص ٧.

(٣٨) – سورة الإسراء، آية ٧٠.

(٣٩) – مجمع البيان.

(٤٠) – منهج الصادقين.

(٤١) – البيضاوي، أنوار التنزيل وأسرار التأويل.

(٤٢) – سورة الشعراء، آية ٢٢٣.

(٤٣) – سورة الشعراء، آية ٢٢٣.

(٤٤) – سورة الحج، آية ١٨.

(٤٥) – سورة الروم، آية ٣٠.

(٤٦) – بيان السعادة.

(٤٧) – سورة الأعراف، آية ١٧٩.

(٤٨) – سورة البقرة، آية ٣١.

(٤٩) – القونوي، رسالة النصوص، ص ١١٢.

(٥٠) – سورة المائدة، آية ١١٦.

(٥١) – مصباح الأنس، ص ٦٦.

(٥٢) – نص النصوص في شرح فصوص الحكم، ص ٢٦٨.

(٥٣) – سورة المؤمنون، آية ١٤.

(٥٤) – صدر المتألهين، الأسفار، ج٨، ص ٣٤٣.

(٥٥) – م.ن. ص ٣٥٦.

(٥٦) – م.ن. ص ٣٥٦.

(٥٧) – سورة الحشر، آية ١٩.

(٥٨) – سورة آل عمران، آية ٢٨.

(٣٥٩) – الفيض الكاشاني، الكلمات المكنونة، ص ٢٨.

(٦٠) – سورة الذاريات، آية ٢١.

(٦١) – سورة الأنعام، آية ١٠٣.

(٦٢) – سورة فصلت، آية ٥٤.

(٦٣) - سورة الأنفال، آية ١٧.

(٦٤) - اقتبست المضامين المذكورة من الزيارة الجامعة.

(٦٥) - الميرزا مهدي الآشتياني، تعليقه على شرح المنظومة، ص ٥٠

الباب الرابع

في وجوب الوحدة

الباب الرابع

في وجوب الوحدة

حقيقة: الوجود يقتضي ذاتاً أن يكون واحداً على الإطلاق. وغير الوجود ليس إلا العدم.

﴿شَهِدَ اللهُ أَنَّهُ لاَ إِلَهَ إِلاَّ هُوَ﴾ [1].

يعتبر بحث الوجود في كتب الحكماء والعرفاء من الأبحاث الواسعة التي تحتاج إلى كتب مطوّلة لتقريره وتبيينه. ولكن يمكن اختصار ما ذكره بالتعرّض لخلاصة عقيدة العرفاء فيه الذين ذكروه بعبارات مختصرة وقصيرة.

يتحدّث المرحوم السيد حيدر الآملي في كتابه «جامع الأسرار ومنبع الأنوار» بشكل مفصّل عن الوجود، نورد قسماً من أبحاثه التي تناسب النص المتقدّم، يقول:

«اعلم أن أصولهم الكلية وقواعدهم الجامعة في هذا الباب بالاتفاق هي أولاً أن الوجود من حيث هو وجود، أعني الوجود الصرف المحض والذات البحت الخالص المسمّى بالوجود المطلق. هو الحق جل جلاله لا غيره. وليس لغيره وجود أصلاً».

وينقل المرحوم جلال الدين الآشتياني في كتابه «الوجود من وجهة نظر الفلسفة والعرفان» عقيدة صدر المتألهين في المسألة، يقول: «إن نسبة المجعول المبدع إلى الجاعل نسبة النقص إلى التمام والضعف إلى القوة. لما علمت أن الواقع في العين والموجود بالحقيقة ليست إلا الوجودات دون الماهيات، وثبت أن الوجود حقيقة بسيطة لا جنس لها، ولا فصل مقوّم لها، ولا نوع لها، ولا فصل

مقسِّم لها، ولا تشخُّص لها، بل تشخُّصها بنفس ذاتها البسيطة، وإن التفاوت بالذات بين آحادها وهوياتها ليس إلا بالأشد والأضعف، والاختلاف بالأمور العارضة إنما يتحقق في الجسمانيات، ولا شك أن الجاعل أكمل وجوداً وأتم تحصلاً من مجعوله.

فالمجعول كأنه رشح وفيض من جاعله، وأن التأثير في الحقيقة ليس إلا بتطور الجاعل في أطواره ومنازل أفعاله» (٢).

مطلق الوجود وجود واحد

حقيقة: الوجود الذي تزعم أنه غير وجود الحق هو ليس مقدّماً على مطلق الوجود. إنّ تقدم وجودٍ على وجود المطلق هو تقدُّم الشيء على نفسه وهذا باطل.

فثبت أن وجود الواجب هو وجود واحد.

﴿لاَ إِلَهَ إِلاَّ هُوَ لَهُ الْحَمْدُ فِي الأُولَى وَالآخِرَةِ﴾

الآية التي استشهد بها المرحوم الشبستري جزء من الآية الشريفة: **﴿وَهُوَ اللَّهُ لاَ إِلَهَ إِلاَّ هُوَ لَهُ الْحَمْدُ فِي الأُولَى وَالآخِرَةِ وَلَهُ الْحُكْمُ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾** (٣).

يتمسّك المرحوم الشبستري في النص المتقدِّم بالدليل بناءً على مقتضيات القواعد الحكمية. وذلك خلافاً لطريقة العرفاء الذين يلجأون لمعرفة وجود الحق من خلال وجوده. «يا من دلَّ على ذاته بذاته».

وتعرَّض المرحوم السيد حيدر الآملي للاستدلال المذكور ولكن بطريق آخر، حيث يقول في بحث معرفة الوجود: «وإذا ثبت أن العدم المطلق والوجود المطلق لا يجتمعان ولا يرتفعان، ثبت أن الوجود المطلق كان موجوداً قبل وجود الواجب الذي هو وجوده الخاص.

ويلزم من هذا أحد الأمور الثلاثة:

١- إما جواز تقدُّم وجود آخر على وجود الواجب.

٢- تسمية الواجب بالمطلق.

٣- ارتفاع اسم الخاص عن وجوده.

والأول محال بالاتفاق. لأنه لا يجوز تقدُّم شيء على علة الأشياء وموجدها.

والثالث محال أيضاً، لأنهم جعلوا وجوده تعالى خاصاً، ومنعوا قول من قال: إن الله تعالى وجود بين العام والخاص، والحق في طرفهم. فما بقي إلا الأمر الثاني، وهو تسميته بالوجود المطلق، كما هو مذهب أهل الله من الأنبياء والأولياء.

فثبت أن الوجود المطلق المسمَّى بالحق موجود في الخارج وليس لغيره وجود أصلاً وهو المطلوب» [٤].

نعود إلى نص الشبستري، حيث يؤكد أننا لو فرضنا تحقق وجود قبل الوجود المطلق أو وجود الحق تعالى، هنا ستواجهنا مشكلتان: الأولى أننا يجب أن نعترف بوجودين مستقلّين أحدهما وجود الحق والآخر وجود غير الحق، ومن ثم يطرح السؤال التالي حول وجود غير الحق: من هو فاعل وخالق هذا الوجود؟ فلو قلنا إن الفاعل هو الوجود، ونحن نعلم أن الوجود المطلق متأخِّر، فيلزم تقدم الشيء على نفسه، وهذا باطل. ولو اعتبرنا أن كلا الوجودين فاعلان وخالقان فيلزم تعدد المعبود وتعدد الخالق، وقد جاء في الآية الشريفة: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلاَّ اللهُ لَفَسَدَتَا﴾[٥]، ويبطل أيضاً لو فرضنا أن الأول هو الوجود المطلق والثاني مخلوق له لأنه خلاف للفرض. فلم يبق إلا ما فرضناه.

ويؤيد هذه الحقيقة، الآية التي استشهد بها المرحوم الشبستري بالأخص قوله تعالى في نهايتها: ﴿لَهُ الْحُكْمُ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾.

الإمكان أمر اعتباري

حقيقة: الوجود والعدم ضدان لا يجتمعان. والذي ليس بعدم وليس بوجود هو إمكان اعتباري ليس له حقيقة في الخارج كما يقال: ﴿إِلَهٌ مَعَ اللهِ﴾[٦].

الوجود والعدم مفهومان لا يجتمعان على الاطلاق. ويطلق الوجود الاعتباري

على الوجود المحسوس في الخارج، ولكن الوجود لا يكون صادراً من ذاته حقيقة.

أعتقد أن الأبحاث التي قدمناها حول الوجود الاعتباري كافية ليتعرَّف القارئ على هذا الوجود. وهنا ننقل بعض عبارات المرحوم جلال الدين الآشتياني، لما فيها من فائدة في هذا الخصوص:

«يتضح مما ذكر أن إرادة الحق تعالى تصبح مبدأ جميع الحقائق من خلال حفظ الوحدة، وتتشعب من هذه الإرادة كافة الإرادات، لأن في الوجود وجوداً واجباً وعلماً واجباً وقدرة واجبة وإرادة واجبة. باعتبار أن كل ما بالعرض لا بدَّ أن ينتهي إلى ما بالذات.

وأن الوجودات الإمكانية لا بد وأن تنتهي إلى وجود واحد واجب بالذات بالضرورة الأزلية.

إن العلوم الموجودة في العوالم الإمكانية، وكذا القدرات والمظاهر الإمكانية يجب أن تعود إلى أمر واجب من سنخها، ولهذا السبب يقول أصحاب الحكمة والعرفان بأن الوجود مصدر جميع الكمالات الوجودية. وأما العلم والقدرة والإرادة والسمع والبصر والكلام وجميع الصفات المنشعبة من أمّهات الأسماء والصفات، هي من الشؤون الكلية للوجود، وهي مستهلكة في عين وظاهر الوجود. ومن هنا نفهم أنه كلما وجد الوجود وجدت جميع الكمالات.

يتضح مما سبق أن الحق تعالى وباعتبار «اسم الله» الذي هو أم الأسماء، متجلي في الخلائق، والوجود الذي هو في حكم الوجود الواحد الرفيع الدرجات والمراتب، مظهر هذا الاسم الكلي. ولهذا الاسم في كل مظهر ومرتبة حكم. اسم الله تعالى عنوان للذات المتجلية في المظاهر وفي مجموعة الوجود الأزلي والأبدي. ثم إن المظهر التام والأتم لهذا الاسم هو الإنسان الكامل، محمدﷺ، حيث يسيطر وجوده على كافة المظاهر الوجودية في كل المراتب.

الواجب باقٍ على وجوبه الذاتي

حقيقة: الممكن واجب في حال حياته وهو باقٍ على عدميته الاعتبارية. أما التحول في الممكن مستلزم لقلب الحقائق وهذا أمر محال. ووجوبيته بسبب الظهور له اعتبار آخر.

والواجب باقٍ على الدوام على وجوبه الذاتي. ولا حال في الواجب للتغيير أو التبديل، وهو الآن على ما عليه كان. فلا يكون مع وجوده وجود آخر.

﴿فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِينَ﴾ (٧).

بحث المرحوم الشبستري في النص المتقدّم حول عدة مواضيع:

الأول: إن الوجود عندما يلحق الممكن، يصبح الممكن واجب الوجود.

الثاني: إن الممكن يبقى دائماً على عدميته.

الثالث: لو اعتبرنا أن الممكن أصبح واجباً، يلزم منه قلب الحقائق.

الرابع: إذا لحقت الوجوبية للممكن بسبب ظهوره، فهذا اعتبار آخر للممكن.

الخامس: الواجب باقٍ دائماً على وجوبه الذاتي، ولا يتطرّق إليه التبديل أو التغيير، فهو باقٍ على حاله.

السادس: لا وجود لأي شيء غير الحق.

ثم كانت الآية الشريفة التي أكّدت على غنى الحق تعالى عن العالمين.

يجب دراسة كل واحد من المواضيع الستة المتقدّمة الذكر، من أجل الوصول إلى نتيجة إيجابية في البحث.

بداية لا بدَّ من نقل أحد الأقوال التي تنفع في توضيح وتبيين المواضيع الستة. يقول الأستاذ السيد جلال الدين الآشتياني في مقدّمة كتاب أصول المعارف للفيض الكاشاني:

«بما أن صرف الوجود لا يقبل التعدد، فلا شريك في الوجود، لأنه لا يمكن تصور حقيقة أخرى في مرتبته. لا شيء وراء أصل الوجود. إن كل ما هو موجود أو متّصف بالوجود، هو مرتبة من ذاك الأصل ومظهر من مظاهر أسمائه وصفاته. لذلك لا وجود لأي كمال وجودي من العلم والقدرة خارجة

عن حيطته. ولا يمكن تصور حقيقة أخرى في مرتبته. لا وجود لشيء وراء أصل الوجود، وكل ما هو من سنخ الوجود والكمال هو عينه. إن كل ما يفرض من كمال وجودي كالعلم والقدرة... فإنه يجمعه بنحو أكمل، وكل ما يفرض أنه من سنخ الكمال هو مثال ونموذج عن ذاك الأصل اللامتناهي.

بناءً على ما تقدم فإن إحاطته، إحاطة قيومية. وإحاطة فعله إحاطة سريانية» [٨].

إن التحقيق في هذا النص يساعد ضعيف الإدراك على النجاة من الترديد باعتبار أن: ليس في الوجود سوى الله. ولا يجب الغفلة عن أن الوصول إلى هذه الأسس من الإدراك، ممكن من خلال الشهود: **﴿ذَلِكَ فَضْلُ اللهِ يُؤْتِيهِ مَنْ يَشَاءُ﴾** [٩].

لو أضفنا إلى النص المتقدّم قسماً من كلام الشهيد مطهري في مقدّمة شرحه لمنظومة السبزواري، فإن ذلك يساهم إلى حدود بعيدة في تهيئة الأرضية للإدراك:

«ثبت في الإلهيات أن: الذات الإلهية المقدّسة في الخفاء لشدة ظهورها. ولا بدّ من أجل إدراك هذا الأمر من توضيح ثلاثة مقدمات:

أ: كما أن الوجود على قسمين - الوجود العيني (الوجود في نفسه)، والوجود الذهني (الوجود لنا)- الظهور أيضاً قسمان: ظهور الأشياء لنفسها وظهورها بالنسبة إلينا. لذلك عندما نتحدّث عن ظهور وبطون أمر ما، فإن الحديث قد ينصرف تارة إلى ظهور ذلك الشيء لنفسه، وتارة أخرى يكون الظهور بالنسبة لنا.

ب: ثبت في الحكمة الإلهية أن «الوجود» مساوٍ «للظهور» والخفاء صار من العدم. بمقدار ما يتمتع الموجود بالوجود يكون ظهوره بنفس المقدار، وبمقدار ما يكون العدم مرافقاً للشيء، يكون ظهوره متناسباً مع مقدار العدم الذي يحيط به.

إذاً، الموجود الذي هو في الدرجة الأعلى من الكمال الوجودي، يكون أيضاً في الدرجة الأكمل من الظهور.

ج: لا وجود لأي ملازمة بين نحوي الظهور، بمعنى أنه لا يلزم إذا كان الشيء في الدرجة الأعلى من الظهور لذاته، أن يكون في الدرجة الأعلى من الظهور لنا. بل المسألة على العكس من ذلك. على اعتبار أن ظهور الشيء لنا يرتبط بقوانا الإدراكية، وطبيعة هيكل هذه القوى. إن قوانا الحسية وجدت على شكل أنها تقدر على إدراك الموجودات المقيَّدة والمحدودة فقط والتي تمتلك أضداد ومُثل، فتقوم بإحضارها إلى ذواتنا. قوانا الحسية تتمكَّن من إدراك الألوان والأشكال والأصوات على أساس أنها موجودات محدودة، مثال ذلك نحن نتمكَّن من إدراك البياض لوجوده في مكان وعدم وجوده في مكان آخر، لوجوده في زمان وعدم وجوده في زمان آخر. لو كان البياض هو المسيطر دائماً على الأمكنة لما تمكنا من إحضار مفهوم البياض إلى أذهاننا مطلقاً. من هذا المنطلق نحن ندرك النور لوجوده في وقت وعدم وجوده في وقت آخر. ولوجوده في مكان وعدم وجوده في مكان آخر. لو لم يكن هناك وجود للظل والظلمة لما تمكنا من معرفة النور. لو كان العالم في جميع الأوقات والأمكنة يسير على المنوال ذاته، لما التفتنا إلى وجود «النور».

وهكذا أيضاً الأصوات: لو كنا نستمع بشكل دائم إلى صوت موسيقي واحد، لما تمكنا من معرفته حيث: تعرف الأشياء بأضدادها.

بعد تقديم هذه المقدّمات الثلاث نقول: بما أن ذات الحق هي صرف الوجود والفعلية المحضة، ولا وجود لأي جانب قوة فيه، فإن ظهوره لنفسه هو عين الظهور الذي لا طريق للخفاء والبطون إليه. ويختلف الأمر في الظهور بالنسبة إلينا. هذا الكمال بذاته منشأ الخفاء والبطون إلينا. ذلك لأنه وجود غير محدود وموجود في كل الأمكنة والأوقات ومع كل الأشياء، ولا يمكن أن يخلو منه مكان أو زمان أو شيء. لا يمكن لهذا الشيء أن يظهر لقوانا الإدراكية وحواسنا المحدودة.

إن كمال ظهور ذات الحق تعالى وعدم تناهيه يؤدّي إلى خفائه لنا. هذا هو المقصود من عبارة: «ذات الحق في الخفاء من شدة ظهورها». وهذا هو المراد من قول الحكماء إن: «جهة الظهور والبطون في ذات الحق واحدة».

وبما أنه: «هو... الظاهر والباطن»، لا يكون على شكل أن يظهر جزء من وجوده ويبقى الجزء الآخر في البطون. في الأصل هو لا يمتلك جزءً، لأن

تمام وجوده ظاهر وتمامه أيضاً باطن. يقول الإمام أمير المؤمنين عليه السلام: «وكل ظاهر غيره غير باطن، وكل باطن غيره غير ظاهر» [١٠].

إن ذكر هاتين المقدمتين من الأستاذ السيد جلال الدين الآشتياني والشهيد مرتضى مطهري، يجعلنا في غنى عن التحدّث مفصّلاً في المواضيع الستة التي عرضناها.

وبما أن هذا الكتاب يحمل جانباً تعليمياً، أرى أنه لا بد من إعادة التعرض لموضوع «الإمكان» مما يساهم في إدراك تلك المواضيع الستة.

الإمكان: يقابل الإمكان في المفهوم العامي الامتناع. وهو عبارة عن سلب الضرورة عن الجانب المخالف أو سلب الضرورة عن جهة العدم أو سلب الامتناع الذاتي عن الجانب المخالف أو سلب الضرورة عن جهة العدم أو سلب الامتناع الذاتي من الجانب الموافق، كما يقولون مثلاً: الشي الفلاني ممكن، بمعنى عدم امتناع وجوده.

والعدم ليس ضرورياً له. وللإمكان معنى خاص يطلق عليه الإمكان الخاص وهو عبارة عن سلب الضرورة عن الجانب الموافق والمخالف. وبعبارة أخرى سلب الضرورة عن طرفي الوجود والعدم. فعندما يقولون: الشيء الفلاني ممكن، يقصدون من ذلك أن الوجود والعدم ليسا ضروريين له. وهو لا اقتضاء محض بمعنى أنه لا يقتضي الوجود ولا العدم.

هذا هو المعنى الذي يريده أهل المعقول من الامكان، ولذلك يطلقون عليه الإمكان الخاص. على اعتبار أنه أخص من الأول.

يعتقد الفلاسفة أن المفاهيم الذهنية باعتبار نسبتها إلى الخارج تقسم إلى ثلاثة أقسام ، وبعبارة أخرى بما أنهم يجعلون المقسم أمر ذهني، لذلك يكون عندهم ثلاثة أقسام:

١- الوجوب بالذات، والوجوب هو الشيء الضروري التحقق في الخارج والممتنع العدم فيه. وهو بذاته مصداق الموجودية والوجود من دون حاجة إلى أي شيء آخر.

٢- الممتنع بالذات، وهو المحال تحققه ذاتاً.

٣- الممكن بالذات وهو الذي يتساوى فيه التحقق وعدمه في الخارج. وبعبارة أخرى هو الذي لا ضرورة لوجوده ولا لعدمه. ووجوده وعدمه يحتاج إلى علة وغير. على عكس الواجب الذي وجوده بالذات ومن الذات وللذات، فتصبح ذاته مصداق الموجودية.

الإمكان الاستقبالي: الإمكان الاستقبالي هو وصف للممكن باعتبار **المستقبل وسلب جميع الضرورات الفعلية.**

الإمكان الاستعدادي: عبارة عن الكيفية الاستعدادية التي توجب تهيء المادة للصور والأعراض بشكل متعاقب يقبل الشدة والضعف، وبعبارة أخرى هو كمال ما بالقوة من حيث إنه بالقوة. ويطلق عليه الاستعداد باعتبار الشيء المستعد، والاستعدادي باعتبار المستعد له.

يبحث الشهيد مطهري في شرح منظومة السبزواري بشكل مفصَّل حول الإمكان ويوضح أقسامه ويذكر أمثلة على ذلك، ويقول:

«يعتقد المنطقيون أن الضرورة على قسمين: إما ذاتية، وإما وصفية. بمعنى إذا كانت العلاقة بين المحمول والموضوع ضرورية، فهذا إما لأن ذات الموضوع مع غض النظر من كل قيد وشرط وإضافة توجب المحمول، وإما أن توجبه بعد وجود قيد وشرط إضافيان.

والقسم الأول هو الضرورة الذاتية، والثاني هو الضرورة الوصفية. مثال ذلك: العلاقة بين العدد أربعة والزوجية، هي علاقة ضرورية، وذات الموضوع مع غض النظر عن أي شيء آخر توجب وجود المحمول. بعبارة أخرى العدد أربعة بما أنه أربعة يوجب وجود الزوجية من دون الحاجة لأي شرط أو قيد. فالضرورة هنا ذاتية.

ولكن معدوداً خاصاً كبيضة واحدة أو جوزة واحدة لا توجب الزوجية، بل الزوجية مشروطة بكونها أربعة أو ستة وأمثالها. فالضرورة هنا ضرورة وصفية أو شرطية».

ويشرح المرحوم مطهري البيت التالي للسبزواري:

وقد يراد منه في استعمال   الأعم والأخص واستقبالي

فيقول:

«يقال هنا: إن الإمكان إما عام أو خاص أو استقبالي.

هل هذا تقسيم آخر للإمكان أم أنه توضيح اصطلاح آخر؟

بداية نقوم بتوضيح هذه المفاهيم ثم نعطي جواباً للسؤال المتقدِّم.

تحدثنا حتى الآن عن الإمكان الذاتي الذي يقابل الضرورة الذاتية والامتناع الذاتي.

فالشيء إما واجب الوجود وإما ممتنع الوجود وإما ممكن الوجود. بمعنى إما أن يكون الوجود ضرورياً له، بحيث لا يقبل خلافه. وإما غير ضروري. وإما أن لا يمتلك الضرورتين معاً. وذات الشيء لا توجب الوجود ولا غير الوجود. والممكن هو هذا القسم الأخير. فالإمكان إذاً مفهوم سلبي يقصد منه أن الشيء لا يقتضي من ذاته الوجود ولا يقتضي العدم.

ويطلق الإمكان أيضاً على معنى ومفهوم آخر وهو عبارة عن عدم اقتضاء العدم، سواء اقتضى الوجود أو لم يقتض، فالممكن هو الشيء الذي لا يقتضي العدم. والممكن بهذا المعنى يقابل الامتناع، وعلى هذا فكل ما ليس بممتنع فهو ممكن بالإمكان العام، سواء كان واجباً ضرورياً أو ممكن بالإمكان الخاص. فالإمكان بهذا المعنى أعم من الإمكان الذاتي ومن الضرورة الذاتية، وكلما أطلق في العرف العام كلمة الإمكان، فالمراد منه هذا المعنى.

ويطلق الإمكان على معنى آخر أخص من الإمكان الخاص، وهنا لا بدّ من توضيح قسمين من الضرورة للوصول إلى معنى واضح للإمكان:

إذا كانت العلاقة بين الموضوع والمحمول على شكل أن الموضوع لا يقتضي وجود المحمول بذاته ولا يؤدي ذات الموضوع مع القيد والشرط إلى هكذا اقتضاء، بمعنى أنه عندما تتحقق الضرورة الذاتية أو الضرورة الوصفية، فهنا نقول: إن الإمكان المتحقق بهذا الشكل هو الإمكان الأخص. وألفت الانتباه إلى أنه كلما تحقق الإمكان الأخص وجد الإمكان الخاص. فالإمكان الخاص أعم من الأخص، والإمكان العام أعم من الإمكان الخاص.

أما الإمكان الاستقبالي فهو أخص من جميع أقسام الإمكان. و قد قلنا: إن كل إمكان فهو في مقابل ضرورة:

الإمكان العام في مقابل ضرورة العدم.

الإمكان الخاص في مقابل ضرورة الوجود وضرورة العدم.

الإمكان الأخص في مقابل الضرورة الوصفية.

الإمكان الاستقبالي في مقابل الضرورة بشرط المحمول؛ أي الشيء الذي لا يمتلك ضرورة ذاتية ولا امتناعاً ذاتياً ولا ضرورة وصفية، بل يتمتع بضرورة من نوع آخر إذا كان ذا علاقة بالزمان الحاضر أو الماضي، فيطلق عليه الضرورة بشرط المحمول. ذلك لتعيُّن المحمول إما وجوداً وإما عدماً. والشيء لا يتبدَّل أو ينقلب عما هو عليه، ولكن إذا كان ذا علاقة بالمستقبل، فإن أي من الوجود والعدم لن يتحقق له لوجود كلا الطرفين فيه» [11].

ويتعرَّض السيد محمد علي كرمي لما ذكره العلامة الطباطبائي في هذا المجال، حيث يؤكِّد العلامة أن: الإمكان يستعمل عند العامة في سلب الضرورة عن الجانب المخالف، ولازمه سلب الامتناع عن الجانب الموافق.

فالإمكان بهذا المعنى أعم مورداً من الإمكان بالمعنى المتقدِّم – أعني سلب الضرورتين – ومن كل من الوجوب والامتناع، لا أنه أعم مفهوماً – إذ لا جامع مفهومي بين الجهات، ثم نقله الحكماء إلى خصوص سلب الضرورة من الجانبين وسموه: «إمكاناً خاصاً وخاصياً»، وسمّوا ما عند العامة: «إمكاناً عاماً وعامياً».

وربما أطلق وأريد به سلب الضرورات الذاتية والوصفية والوقتية، وهو أخص من الإمكان الخاص، ولذا يسمَّى: «الإمكان الأخص».

وربما أطلق وأريد به سلب الضرورة جميعاً حتى الضرورة بشرط المحمول، وهو في الأمور المستقبلة التي لم يتعين فيها إيجاب ولا سلب.

وربما أطلق الإمكان وأريد به الإمكان الاستعدادي، وهو وصف وجودي من الكيفيات القائمة بالمادة، تقبل به المادة الفعليات المختلفة. والفرق بينه وبين الإمكان الخاص أنه صفة وجودية تقبل الشدة والضعف والقرب والبعد

من الفعلية.

وربما أطلق الإمكان وأريد به كون الشيء بحيث لا يلزم من فرض وقوعه محال، ويسمّى: «الإمكان الوقوعي».

وربما أطلق الإمكان وأريد به ما للوجود المعلولي من التعلّق والتقوّم بالوجود العلي، وخاصة الفقر الذاتي للوجود الإمكاني بالنسبة إلى الوجود الواجبي، ويسمّى: «الإمكان الفقري».

ويتحدَّث المرحوم الأستاذ محمود الشهابي في كتابه «رهبر خرد»، بشكل مفصَّل عن موضوع الإمكان فيقول:

يطلق لفظ الإمكان على عدة معاني من جملتها المعاني التالية:

١- الإمكان العام أو العامي.

٢- الإمكان الخاص أو الخاصي.

٣- الإمكان الأخص.

٤- الإمكان الاستقبالي.

٥- الإمكان الاستعدادي.

المعنى الأول من المعاني المذكورة يتعلق بهذا المقام الذي نحن بصدده والمقصود منه عدم ضرورة الطرف المقابل.

عندما يقال مثلاً: من الممكن إصلاح وتصحيح أصول التعليم والتربية، فإن مفاد لفظة الإمكان هنا، هو أن الطرف المقابل – عدم الإصلاح – غير ضروري.

ويقول المرحوم شهابي حول الإمكان الخاص:

«عندما يتساوى المحمول والموضوع في القضية من حيث الوجود والعدم، وبعبارة أخرى عندما تنتفي الضرورة في طرفي القضية الموافق والمخالف. حينئذٍ تسمّى «ممكنة خاصة».

مثال ذلك؛ عندما يقال: كل إنسان عالم بالإمكان الخاص. فالمقصود منها تساوي وجود العلم وعدمه للإنسان، ولا يحمل أي منهما ضرورة بالنسبة إليه.

الإمكان الذي يتحدَّث عنه في تقسيم كيفية النسبة ويكون قسيم الواجب والممكن هو الإمكان الخاص وليس الإمكان العام؛ ذلك لأن **الإمكان العام بأحد الاعتبارات هو المقسم للأقسام الثلاثة المذكورة** [١٢].

تعرّضنا أثناء البحث لمجموعة من الآراء المتنوعة في الإمكان بهدف تهيئة الأرضية لإدراك ما عنونه المرحوم الشبستري في النص. ولكن قد يؤدي ذكر هذه الأمور إلى زيادة الإبهام عند المطالع، فما السبب في ذلك؟

الإمكان المبحوث عنه هو في الواقع بناءً على عقيدة الحكماء والفلاسفة المسلمين، حيث كانوا يبدأون بحث الوجود بناءً على التقسيم إلى واجب الوجود وممكن الوجود وممتنع الوجود.

إن الشيء الذي يريده الحكماء من الإمكان هو غير ما يريده العرفاء. العرفاء يقصدون منه معنى مخالف تماماً لما يقصده الحكماء. وهذا بالطبع موضوع دقيق.

يقول العارف: إن الوجود الممكن هو وجود الواجب من دون توضيح أو تأويل. فإذا أطلق العارف على ذاك الوجود الإمكان، فالممكن عنده هو الواجب.

الحكيم يعطي للممكن وجوداً استقلالياً والعارف على عكس ذلك، ينفي عنه الوجود الاستقلالي. وقد بحثنا في أماكن متعددة حول الوجود الاعتباري للممكن من وجهة نظر العارف.

عند الحكماء ممكن الوجود مخلوق، وعند العارف ظهور وتجلي.

وهنا لو عدنا إلى أبحاث الشبستري، لوجدنا نقطتين هامتين: الأولى تعود إلى مفاد العبارة: «عندما يصبح الممكن موجوداً فهو واجب الوجود». والظاهر أن إدراك هذا القول لا يحتاج إلى كلام كثير، حيث اتضح المفهوم من الأبحاث المتقدِّمة.

الثانية قوله: «الممكن باقٍ على عدميته». وقد ألحق بهذه العبارة مسألتان:

الأولى: اعتبارية العدم. والثانية: أن التحول في الممكن يؤدي إلى قلب الحقائق.

ما هو المقصود من قوله: «الممكن باقٍ على عدميته»؟ وما هو المفهوم الذي يشير إليه حديثه عن اعتبارية العدم؟

إذا اعتبرنا أن موضوع اعتبارية العدم والعدمية الدائمة تتعلق بالممكن من وجهة نظر الحكيم، فيكون الكلام مؤيداً لكلام العارف حول الممكن. وإذا كان يتعلق بالممكن من وجهة نظر العارف، فيجب القول: إنه توضيح للممكن بذاته، وعلى كلا الحالتين، فإن المذكور في النص يؤيد وجهة نظر العارف.

ومن المسائل التي تستحق التحقيق، مسألة قلب الحقائق. يتحقق بقاء أو عدم بقاء العدم الاعتباري للممكن عندما يكون الوجود ثابتاً له، فإذا كان الممكن موجوداً فإن هذا الوجود لا يقبل الانتقال عند ثبوته. ويشير مفهوم استحالة قلب الحقائق إلى حقيقة أن الوجود الحقيقي يبقى من دون حقيقته. والعدم الذي هو عدم الوجود باقٍ على العدم إلى الأبد. فالممكن إذا كان موجوداً فهو لن يكون عدماً، وإذا كان معدوماً فلن يحصل له الوجود. فكيف يمكن أن نطلق على الممكن الموجود، العدم؟ قلب الوجود يقصد به قلب الحقائق. فإذا كان قلب الحقيقة محال فإن قلب الوجود محال أيضاً.

الممكن عند العرفاء هو في الواقع واجب، الممكن لا مفهوم له، على أساس أن العرفاء يطلقون على الممكن لفظ التعيُّن والتجلّي.

إن الحديث عن الوجود الاعتباري والعدم الاعتباري هو في الواقع حديث عن وضعين يستعملان عندما لا يُراد الإشارة إلى الحقيقة أو الواقعية.

والحديث عن الوجوب هو أيضاً حديث عن صفة تشير إلى حقيقة الممكن. ويستعملان الاعتباري للإشارة إلى الحديث عن الوجود الواقعي للممكن.

في الختام أشير إلى أن هذا البحث الذي ساقنا إلى توضيح مفاهيم الوجوب والإمكان والامتناع والحديث عن أقسام الممكن، يلزمنا التذكير بأن هذه

الأبحاث قد لا يكون محلها هنا ولكني ارتأيت ذكرها لما فيها من فائدة للمطالع فيأخذ بملاحظة وتتبع هذه الأبحاث، بحيث تنتفي عنده كافة الابهامات.

الوجود والعدم

لازمة: الوجود خير محض ممحوض، والعدم شر ممحوض. فالشر ليس إلا من الاعتبارات والنسب. ﴿مَا خَلَقْنَاهُمَا إِلاَّ بِالْحَقِّ﴾ (١٣).

نلاحظ بوضوح كثرة الأبحاث التي تعرّض لها الحكماء والعرفاء حول الوجود والعدم، وكون الوجود خير محض والعدم شر كذلك. واتفق الجميع على أن الشر من جملة الأعدام. وهنا نعود إلى بعض الآراء ليتضح المطلوب:

يقول المرحوم الملا محسن الفيض الكاشاني في كتابه «أصول المعارف»:

«الوجود كله خير والشر لا ذات له، بل هو عدم ذات أو عدم كمال لذات. وذلك لأن الشر لو كان أمراً وجودياً فلا يخلو إما أن يكون شراً لنفسه أو لغيره.

والأول باطل لأن معنى كون الشيء شراً لشيء أن يكون مُعْدماً له أو لبعض كمالاته ليس إلا، والشيء لا يقتضي عدمه وإلا لما وجد. وكذا لا يقتضي عدم كمال له، كيف وجميع الأشياء طالبة لكمالاتها لا مقتضية لعدمها، مع أنه لو اقتضى أحدهما لكان الشر ذلك العدم لا لنفسه. وكذا الثاني لأن كونه شراً لغيره إما لأنه يعدم ذلك الغير أو يعدم بعض كمالاته. فليس الشر إلا عدم ذلك الشيء أو عدم كماله. لا نفس الأمر الوجودي المعدم، فالوجود من حيث إنه وجود خير محض، والعدم من حيث أنه عدم شر محض. فكل ما وجوده أقوى فخيريته أتم وأوفر، وكل ما وجوده أضعف فخيرته أنقص وأقل، إلى أن ينتهي إلى أضعف الموجودات وهو المادة الجسمانية التي هي قوة الوجودات فهي قوة الخيرات» (١٤).

وحول اعتبار الوجود هو الخير المحض، والشر هو العدم الذي لا ذات له

نعود إلى نص للمرحوم صدر المتألهين الشيرازي حيث يقول:

في أن الوجود خير محض

هذه المسألة إنما تتضح حق اتضاحها بعدما ثبت أن لمفهوم الوجود المعقول الذي من أجلى البديهيات الأولية مصداقاً في الخارج وحقيقة وذاتاً في الأعيان، وأن حقيقتها نفس الفعلية والحصول والوقوع، لا بالمعنى المصدري كما ظنه المتأخرون كلهم. بل بمعنى أنها نفس حقيقة الوقوع وما به الوقوع، سواءً كان الوقوع وقوع نفسه أي نفس الوجود أو وقوع شيء آخر هو الماهية. وأما من لم يضع للمفهوم من الوجود عند العقل حقيقة وذاتاً سوى هذا المفهوم الانتزاعي البديهي التصور فيصعب عليه، بل لا يجوز له دعوى كون الوجود خيراً محضاً، لأن معنى الخير ما يؤثر عند العقلاء وتشتاق إليه الأشياء وتطلبه الموجودات وتدور عليه طبعاً وإرادة وجبلّة. وبين أن الأشياء ليست طالبة للمعنى المصدري، ولا يكون مبتغاها ومقصودها مفهوماً ذهنياً ومعقولاً ثانوياً. وهذا في غاية الظهور والجلاء لا يليق أن يخفى بطلانه على أوائل العقول الإنسانية من غير رجوعها إلى استعمال الفكر والروية.

فإذا تحقق أن وجود كل شيء هو نحو ظهوره بإفاضة نور الوجود عليه من القيوم الواجب بالذات المنوّر للماهيات ومخرجها من ظلمات العدم إلى نور الوجود. فالخير بالحقيقة يرجع إلى حقيقة الوجود. سواءً كان مجرداً عن شوب الشرية التي هي عبارة عن قصور الوجود ونقصانه في شيء من الأشياء أم فقده وامتناعه رأساً، أو لا يكون. فالشر مطلقاً عدمي: إما عدم ذات ما أو عدم كمال وتمام في ذات ما أو في صفة من صفاتها الكمالية الوجودية. فالشر لا ذات له أصلاً»[١٥].

ذكر المرحوم الشبستري في خاتمة بحثه آية شريفة تتحدّث عن خلق السموات والأرض وما بينهما. والواقع أن الشبستري أراد من خلال الاستشهاد بهذه الآية الشريفة ذكر شاهد يؤيد نظريته في نفي الشر بشكل مطلق.

جاء في الآية الشريفة قوله تعالى: **﴿وَمَا خَلَقْنَا السَّمَوَاتِ وَالأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لاَعِبِينَ * مَا خَلَقْنَاهُمَا إِلاَ بِالْحَقِّ وَلَكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لاَ يَعْلَمُونَ﴾**[١٦].

الوحدانية والواحدية

قاعدة: الوحدانية للذات التي تقتضي ذاتاً انتفاء غيره لا تليق إلا لوجود الذي هو حقيقة الوجود. هذه الوحدانية سميت باسم الأحدية. وهي الأحدية التي وحدانية محضة؛ أي المجرّدة من كل نسبِ وإضافة على حد تكون منزّهة حتى من هذه الألفاظ نفياً أو إثباتاً.

وأما الوحدانية، فهي اسم لجملة من الصفات ووحدة الذات والمفهومات التي تنفي المماثل والمشارك من الذات. وعلى الحقيقة لا مغايرة بين هاتين المرتبتين إلا بالنسبة وعلى نسبة المفهوم، قال عز اسمه: ﴿وَإِلَهُكُمْ إِلَهٌ وَاحِدٌ﴾[17]، و ﴿الله أَحَدٌ﴾[18].

تحدَّث العرفاء في كتبهم بشكل مسهب حول مفهوم كلمة «الأحد» وكلمة «الواحد»، ولو عمدنا إلى حذف الإضافات في كلامهم لظهر بوضوح وحدة الكلمتين. تعرّضنا في الأبحاث المتقدِّمة بشكل مفصّل لمعنى الكلمتين، ونقلنا أقوال بعض الأساتذة في هذا الشأن. وقد قام مؤيد الدين الجندي شارح فصوص الحكم لابن عربي بعملية تجزئة وتحليل لكلاهما. ومما لا شك فيه أن ذكر رأيه يغني الباحث والمحقق عن الرجوع إلى الأقوال الأخرى. يقول: «فأما أحديتها، فمقام إنقطاع الكثرة النسبية والوجودية واستهلاكها في أحدية الذات ﴿قُلْ هُوَ اللهُ أَحَدٌ﴾ فنُفي العدد ونُعت بها الهوية ﴿اللهُ الصَّمَدُ﴾ لأنه المبدأ وإليه يقصد ويصمد وعليه المعتمد.

وأما واحديتها، وإن انتفت عنه الكثرة الوجودية، ولكن الكثرة النسبية متعلقة التحقق فيها، إذ الواحد من كونه مبدأ للعدد، نصف الاثنين وثلث الثلاثة وربع الأربعة، وجزء من أي عدد فرضت، وهذه النسب ذاتية التحقيق للواحد ولكن ظهورها مشروط به تعدد الواحد بذاته في تفاصيل مراتب العدد وجوداً أو علماً فافهم تفهم تقدم مقام الأحدية على مقام الواحدية والحضرات الأسمائية إن شاء الله تعالى»[19].

إن مسألة واحدية الحق تعالى وتطابقها مع العدد واحد ليس بخالٍ من إشكال، قد تتطابق الواحدية مع العدد واحد في مكان واحد يمكن التعرّض له في الأبحاث اللاحقة.

أما أماكن عدم الانطباق فهي أولاً أن العدد واحد بالنسبة للأعداد

الأخرى هو في جهة النقص باعتبار أن النقص هو أساس وقاعدة الكمال. وثانياً أن عدم الانطباق يؤيده كون العدد واحد جزء من جمع الأعداد، وهذا يعني أن هذا الشيء لا ينطبق مع معنى الواحد في الذات السرمدية الإلهية. وثالثاً أن إيجاد باقي الأعداد يتم إلى جانب العدد واحد. ورابعاً أن الواحد على وزن فاعل الذي يشتمل على عنوان الوصف، والوصف عارض على غيرالذات الإلهية وفي الذات الإلهية هو عين الذات.

ويكتب محيي الدين ابن عربي في ذيل الآية الشريفة: **﴿مَا يَكُونُ مِنْ نَجْوَى ثَلاثَة إلاَ هُوَ رَابِعُهُمْ وَلاَ خَمْسَة إلاَ هُوَ سَادِسُهُمْ وَلاَ أَدْنَى مِنْ ذَلِكَ وَلاَ أَكْثَرَ إلاَ هُوَ مَعَهُمْ أَيْنَ مَا كَانُوا﴾**[٢٠]، ويقول: «لا بالعدد والمقارنة، بل بامتيازهم عنه بتعيناتهم واحتجابهم عنه بماهياتهم وهوياتهم وتحققهم بوجوبه اللازم لذاته، واتصاله بهم بهويته المندرجة في هوياتهم وظهوره في مظاهرهم وتستره بماهياتهم المشخّصة وإقامتها بعين وجوده وإيجابهم بوجوبه، فبهذه الاعتبارات هو رابع معهم. ولو اعتبرت الحقيقة لكان عينهم».

يعتقد ابن عربي أن كون الحق تعالى مع الأفراد ومقارنتها له لا تكون على نحو العدد. وهذا يؤيد ما ذكّرنا به. وقد ذكر ابن عربي اعتبارات متعدّدة لهذه المعية نشير إليها باختصار:

١- يتعيّن وجود الأفراد بواسطة وجود الحق تعالى، وتمتاز الموجودات عن بعضها بوجوده تعالى، حيث إن وجودها مرتبط بوجوده، أما وجودها فهو اعتباري.

٢- الأفراد منفصلة عن الحق بسبب ماهياتها وإنّياتها. لكن ما هو معنى ومفهوم اقتران واحد موجود بواحد غير موجود؟

٣- من جملة اعتبارات هذه المعية هو إمكانها اللازم الذي يحكي عن ماهيتها وهويتها وتحققها الوجودي بواسطة وجود الحق تعالى ووجوبها من خلال وجوبه.

٤- هوية الأفراد الكامنة في وجودها مكتسب من خلال هوية الحق واتصال الحق بها يكون على أساس هذه الهوية.

٥- الأفراد هي مظاهر، تظهر بسبب وجود الحق تعالى. فلو أخذنا بعين

الاعتبار مجموعة هذه الأمور لوجدنا أن الحق تعالى عين هذه الأفراد.

وفي هذا الصدد يتحدَّث المرحوم الملا محمد مهدي النراقي في كتابه: «قرة العيون» فيقول:

«إن نسبة الممكنات الموجودة إليه تعالى، كنسبة مراتب الأعداد إلى الواحد لا بشرط شيء، فإن لكل مراتبه معاني ذاتية وأوصافاً عقلية مخصوصة بها مع أنها عين الواحد في الحقيقة.

فإيجاد الواحد بتكراره العدد مثال لإيجاد الحق تعالى الخلق بظهوره في آيات الكون. ومراتب الواحد مثال لمراتب الوجود واتصافها بالخواص واللوازم كالزوجية والفردية والصمم والنطقية مثال لإيجاد بعض مراتب الوجود بالماهيات واتصافه بها على هذا الوجه من الاتصاف المخالف لسائر الاتصافات المستدعي لتغاير بين الموصوف والصفة في الواقع. وتفصيل العدد، مراتب الواحد مثال لإظهار الأعيان وأحكام الأسماء الإلهية والصفات الربانية. والارتباط بين الواحد والعدد، مثال لارتباط الحق والخلق.

وكون الواحد نصف الاثنين وثلث الثلاثة وربع الأربعة وغير ذلك مثال للنسب اللازمة التي هي صفات الحق. وظهور العدد بالمعدود، مثال لظهور الوجودات الإمكانية بالماهيات وكما أن الواحد غير محتاج إلى شيء من الأعداد من حيث هو هو، وهي محتاجة إليه فكذلك الحق غير محتاج إلى أحد من الموجودات. وهي محتاجة إليه وكما أنه يلزم من عدم الواحد عدم جميع أنواع العدد من غير عكس فكذلك الحق والموجودات وكما أن الواحد إذا ضرب في نفسه أو في عدد آخر لا يلزم منه تكثر، بل كان، فكذلك الحق إذا أخذ مع صفاته أو مع غيره.

وكما أن الواحد لو قسّط لا ينقسم من حيث إنه واحد. فكذلك الحق. إلى غير ذلك من المناسبات»[٢١].

لا أحد سوى الله عز شأنه

تأويل: الأحدية من حيث المفهوم اسم يشير إلى مفهوم هو غير العدم. هي من قبيل اسم الظاهر. اسم لحقيقة الوجود عيناً. غلبة ظهور هذا الاسم هي سبب أن لا يجمع مع

الله أحد. أي لا مفهوم لكلمة الغير مع اسم «الله» تبارك وتعالى.يؤيد هذا قوله تبارك وتعالى: ﴿قُلِ اللهُ ثُمَّ ذَرْهُمْ﴾[٢٢]

وكذلك الصمدية مفهومها الذي لا جوف له هي من قبيل اسم الباطن. غلبة بطون هذا الاسم هي سبب أن لا يكون في مفهوم اسم «الله» كثرة.

الظاهر والباطن صفة لله تبارك وتعالى متحدّان معنى. يفيد تكرار اللفظ هنا يفيد عدم التقدّم والتأخر، وإثبات معنى الاتحاد فيهما. أي الظاهر والباطن هنا صفة لله معناهما على السواء.

والمسمّى من «الله» الذي مفهومه «هو» أي غيب مطلق اسم كلي من دون معنى الجزء له. أي هذا والكل لا جزء له.

لما كان اسم الأحدية من الظاهر مقتضياً لنفي الغير متأخراً واسم الصمدية من الباطن لنفي معية الغير متقدّماً جمعهما في اسم الله كانتا سبباً لنفي الغير وآية: ﴿لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ﴾، وآية ﴿لَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُواً أَحَدٌ﴾، تفسير لهذا الموضوع».

تحدّث المرحوم الشبستري في هذا النص والنص السابق حول اسمي «الواحد» و «الأحد» وأشار إلى الأحدية والصمدية، حيث أراد القول: لا وجود في الكون سوى لوجود الحق تعالى. وأكّدت مجموعة من عباراته على أن الوجود في العالم واحد ليس أكثر، فقال في إحداها: «لا يجتمع مع الله أحد» وقال في أخرى: «الكل لا جزء له»، وهكذا أيضاً عباراته في نفي الغير متأخراً ونفي الغير متقدّماً ونفي المعية والاتحاد معنىً بين صفتي الظاهر والباطن.

مما لا شك فيه أن عبارات الشبستري تدور حول محور شهوده البعيد عن التقليد، حيث إن كل ما يتلفظ به نتيجة للشهود والرؤية الباطنية.

وقد أشرنا في النص المتقدّم المنقول عن الملا محمد مهدي النراقي إلى مسألة الواحد ودوره في مجموعة الأعداد، وأما المطالع لهذه الأقوال لا بدَّ أنه يتمكّن من الوصول إلى هذه الحقائق من خلال الشهود. وفي هذا الخصوص تحدّث الأستاذ السيد جلال الدين الآشتياني. ولكن وقبل الخوض في كلامه

نعود إلى بعض عبارات المرحوم النراقي، حيث تشكّل الأساس والقاعدة لهذه الأبحاث، يقول النراقي:

«وما حكم عليه العرفاء بالعدمية هو هذه المرتبة من الممكنات وهو مما لا غبار عليه لأن عند التحليل لم يبق بعد إفراز سنخ الوجود عن الممكن أمر متحقق في الواقع إلا بمجرد الانتزاع الذهني».

وهنا علّق السيد الآشتياني على كلامه بعد ذكره عبارة «لم يبق»، فكتب: «ولا يبقى بعد إفراز سنخ الوجود، إلا الحق وجميع ما في الكون أمور اعتبارية قائمة بالحق والحق معتبرها وهذا معنى اعتبارية العالم. وفنائه الأزلي لا كفناء الكواكب عند طلوع الشمس».

ثم يضيف قائلاً: «لقد أدرك المصنِّف العلاّمة الفناء العلمي من كلمات المحققين في وقت يعود أصل الوجود إلى الحق تعالى. المراتب الوجودبة ليست سوى دليل على الحق، وهنا لب الكلام، حيث إن الوجود واحد شخصي من دون أن يكون له مراتب، مما أدّى إلى توهم في تفنن تجليات الحق فاعتبروها مظاهر وجودية تمتلك حقيقة وواقعية بعيدة عن الحق. وظنوا أن الوجود الإمكاني على الرغم من صدوره من علة الكل يمتلك مراتب متعدِّدة. حاول صدر المتألهين في هذا الجانب الإشارة تارة إلى تقوية جهة المراتب، وتارة أخرى مال إلى التشكيك. وقد لاحظ الكثرة الاعتبارية في مقام الشهود، فوقع في مضيقة عند إثباته بالبرهان، إلا أن نقول بارتفاع التعين من الوجود عند قيام القيامة الكبرى. أوليس الفناء يؤدي إلى الفناء الشامل، حيث يفنى بقية وجود السالك ويردّ الأمانة إلى أهلها.

في الفناء الأول يبقى نفس الفناء، أما في الفناء الثاني لا يبقى للممكن اسم ورسم كما لم يكن شيئاً مذكوراً لا في التعين قبل وجوده الخارجي ولا في العلم كما كان قبل تعين الحق بصور الأسماء والصفات» (٢٣).

فيما يتعلق بالموضوع الذي عنونه المصنِّف، وملاحظة الفرق بين رأيه والآراء الأخرى. أرى من المناسب التمهيد بموضوع يهيء الأرضية للقارئ ليدرك الواقعيات.

نلاحظ أن القرآن الكريم تحدَّث عن بحث النفس في ثلاثة مراتب:

المرتبة الأولى هي أدنى مرتبة من الحديث عن بحث النفس، عبّر عنها بعبارة «الأمّارة»، والثانية هي الأعلى منها عبّر عنها بـ «اللّوامة». أما المرتبة الأعلى من الجميع فهي «المطمئنة». مما لا شك فيه أن هذه العناوين التي تحدّث عنها الحق تعالى كانت ناظرة إلى رؤية وأعمال وإدراكات أصحابها.

والأولى مؤكد عليها بحكم الآية الشريفة: **﴿أَرَأَيْتَ مَنِ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ أَفَأَنْتَ تَكُونُ عَلَيْهِ وَكِيلاً﴾**[٢٤]، حيث يجب أن تخرج عبارة الهوى من البحث وليس عبارة الله تعالى. فمن هو على هذا الحال خرج عن الطريق وابتعد عن نيل الرحمة الرحيمية للحق تعالى.

إذا خرجت المرتبة الأولى من البحث، فيتركّز البحث على المرتبتين الأخريين؛ أي صاحب النفس اللوامة والنفس المطمئنة. صاحب النفس المطمئنة بمنزلة الواصل، أما صاحب اللوامة فهو في الطريق. ويلاحظ بوضوح الاختلاف النظري في كتابات وأقوال العرفاء حول وجود هذا الأمر والآثار الوجودية له. ويلاحظ الفاصلة بين هاتين المرتبتين من النفس على أساس أن الذي في الطريق لم يصل إلى المقصد، وبالتالي فإن الغفلة تؤدي دوراً كبيراً في تكوين أفكارهم، حيث إن ما يعتبرونه رأياً نهائياً صائباً قد يظهر في فترة لاحقة ليس سوى رأياً باطلاً. وعلى هذا فالإدراكات التي تحصل للسالك في هذه الحالات تصبح منشأ جميع الاختلافات الموجودة في كتب العرفاء وأقوالهم.

هنا يمكن الحديث عن تلك المراتب الوجودية التي تحدّث عنها العرفاء وجعلوها محل النفي والإثبات، وهي الكمال والنقص في الإدراكات والاستعدادات التي تساهم في الوقت ذاته في تشخيص موجودٍ ما عن الموجودات الأخرى.

إن القرب إلى المبدأ يكون بواسطة هذه الإدراكات والاستعدادات. والذي يؤدي إلى القرب من أعلى مرتبة هو الفرد الذي يملك أكبر نصيب من الإدراك والاستعداد.

تتجلى أهمية الحصول على الإدراكات والاستعدادات في هذا المسير في مسألة دفع الحجب ورفع الموانع التي تعتري السالك وبالنتيجة فإن الأوزار التي تعتري السالك في قوس النزول تمحى وتزول في قوس الصعود.

ويحصل هذا التخلص من الأوزار عندما لا يرى السالك أي وجود للغير. ويحصل المقام الرفيع والاسم الأعظم للسالك بهذه الكيفية. هذا البرنامج للسالك الذي كان يتمتع به الرسول الأكرم ﷺ بمراتبه العليا: ﴿وَرَفَعْنَا لَكَ ذِكْرَكَ﴾ (٢٥)، بعد قوله تعالى: ﴿وَوَضَعْنَا عَنكَ وِزْرَكَ﴾(٢٦).

الجلوات والممكنات

تحدث الله تعالى عن الأفعال التي تظهر عنه وعبّر عنها بالآيات، وأطلق على الآيات التي تظهر مع المادة الآيات الملكية، وأما الآيات الأخرى غير المقرونة بالمادة فهي الآيات الملكوتية. الإنسان من جملة الآيات الموجودة، فالإنسان يتحرك في مسيرة التكامل، بحيث إن أي مقام يصل إليه الإنسان يكون كمالاً في عين النقص، ينظر إليه ككمال باعتبار ما دونه ونقص باعتبار ما فوقه. بما أن الآثار الفعلية لهذه الآيات مقرونة بالنقص باعتبار الطبع والطبيعة الفطرية، وبما أن النقص من الأعدام، فتظهر من هذه الآثار مجموعة من الأفعال التي تساهم في طرد وإبعاد الكامل عن الصواب. على هذا الأساس فكل كامل في مقام الفعل يكون كماله من ناحية الموجد لمقام أكمل، فهو محكوم بالخلاف وبأمر خارج عن الصواب. ومن هنا كان قولهم: حسنات الأبرار، سيئات المقرّبين. وبما أن كمال الحق مطلق لم يحصل له من ناحية موجد ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾(٢٧)، فهو في أعلى مرتبة من الكمال ولا طريق للنقص إليه، وأما المعترف بنقصه فإنه يردد: ما عرفناك حق معرفتك وما عبدناك حق عبادتك. وفي هذا المقام يدرك السالك العالم قوله تعالى: ﴿قُلْ كُلٌّ مِنْ عِندِ اللَّهِ﴾(٢٨).

الجلوة التي هي تعبير آخر عن الآثار الربوبية كيفما كانت وبأي وجود اتسمت، تُرجع جميع المسائل إلى الحق.

العرفاء الذين استعملوا عبارة الجلوة للدلالة على الآثار الربوبية، فقد استعملوها عوضاً عن كلمة «الممكن». وعلى هذا فعندما يقولون: جلوة، فإنهم يريدون بها «الخلق» و «الممكن».

هل يعتبر إطلاق «الجلوة» مكان عبارة «الخلق» أمراً غير موفق عند العرفاء؟

لتوضيح هذه المسألة من المناسب الرجوع إلى كتب اللغة للاطلاع بشكل دقيق على المفاهيم التي تحملها عبارات: الجلوة، التجلي والخلق.

الجلوة: اسم مأخوذ من العربية يعني: الرونق، الضياء، البروق، الجلاء، وذكر المرحوم ناظم الأطباء في «فرهنگ نفيس» أن من معانيها: العالم.

التجلي: الضياء، اللمعان، الرونق، الظهور، والتمثيل.

الخلق: يقصد من هذا المفهوم أمور: الناس، المخلوقات، الجعل، الحاضر، الموجود، المتولّد والإيجاد...

بعد ملاحظة معنى الخلق وما ذكر من مفاهيم لهذه العبارة أمثال: الخلق، المخلوق والإيجاد، لا يشك أحد في صحة حمل عنوان جلوة وتجلي الحق بعد الإيجاد على جميع مظاهر الوجود. وقد أخذت مفاهيم الضياء، اللمعان، الظهور، والتمثيل في معنى التجلي. طبعاً هذه المفاهيم لم تنتزع من كلمة «الخلق». ولو أخذنا بعين الاعتبار المعاني المأخوذة في كلمة التجلي والجلوة. للاحظنا بما لا يدع مجالاً للشك أنها أكثر من مفاهيم كلمة «الخلق».

بالإضافة إلى أن اللطافة الموجودة في عبارتي الجلوة والتجلي قد لا نشاهدهما في كلمة الخلق. تظهر كلمة الخلق ذاك الارتباط بين التجلي والمتجلي ولكنها لا تبين ارتباط الخلق بالخالق.

إن ما يتبادر إلى الذهن دائماً من مفهومي الجلوة والتجلي هو ذاك الارتباط مع المتجلي، بينما لا يتبادر إلى الذهن من مفهوم الخلق طبيعة هذا الارتباط بين الخلق والخالق.

لقد صرفنا النظر عن كل هذه الموضوعات فهل هناك من عنوان يصلح ليكون مكان الجلوة والتجلي فيكون فيه إطلالة إلى وحدة الوجود؟ ذكر أمير المؤمنين علي عليه السلام في الخطبة ١٠٧ مسألة الخلق تحت عنوان التجلي:

«الحمد لله المتجلي لخلقه والظاهر لقلوبهم بحجته»

إكمال للبحث

ولإكمال البحث من الأفضل التعرّض لما ذكره «الخواجة محمد بارسا» في مقدّمته على شرح فصوص الحكم لابن عربي، حيث أشار فيها إلى ما تعرّضنا لتوضيحه، يقول:

«اعلم أيها العزيز أنه يطلق على الوجود من حيث هو هو أو الوجود المطلق (الأعم من اعتبار قيد التعقل أو بدونه) الهوية الغيبية والحق وحقيقية الحقائق. وقد جمعوا الأسماء في مسمّى اسم «الله»، حيث قوله: ﴿قُلْ هُوَ اللهُ أَحَدٌ﴾. ثم إن لهذا الوجود ظهورات عدة: تارة يكون في كسوة القيود، وتارة يكون مجرَّداً عن الصفات والقيود، وتارة ثالثة في كسوة القيود الإيجابية، حيث يكون ﴿اللهُ الصَّمَدُ﴾، وتارة مجرداً عن القيود، حيث: ﴿وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُواً أَحَدٌ﴾. وإذا اعتبرته مجرَّداً عن الصفات الزائدة على الذات، أطلق عليه مقام الأحدية والإلهية وعبّر عنه البعض بمقام «العماء».

وإذا اعتبرت الذات مع الصفات الأصلية، أطلق عليه حضرة الواحدية، وعبّر عنه البعض بعالم الجبروت، وإذا اعتبرت الذات مع جميع الصفات، أطلق على تلك الحضرة عالم الملكوت. وإذا اتصفت الصفات باللطف والرحمة أطلق عليها الصفات الجمالية، وإذا اتصفت بالقهر كانت صفات جلالية، وإذا اعتبرت الصفات والأسماء مع جميع المظاهر الخلقية، أطلق عليها مقام الفرق والكثرة. وهذا من عالم الملك والشهادة، وإذا استهلكت المظاهر الخلقية في الذات أطلق عليها مقام الجمع.

اعلم أيها العزيز أن الوجود المطلق في لسان أهل الكشف والتحقيق واحدٌ ليس أكثر وهو وجود الحق، وينتهي إليه وجود الموجودات. وتلك الحضرة منتهى الجمع، ولهذا الوجود في كل عالم من العوالم المختلفة ظهورات وحضرات خمسة، يطلق عليها الحضرات الخمس. وكل حضرة من هذه الحضرات عالم بحد ذاتها.

الحضرة الأولى هي هوية الغيب المطلق التي يطلق عليها حقيقة الحقائق، ولا يمكن الإشارة إلى هذه الحضرة ولا يمكن الإفصاح بأنواع العبارات عنها، ولا طريق للعقول والأفهام إليها، وكل ما يعلم في هذا المقام هو تجلي ذات الحق تعالى لذاتها، حيث يكون هذا التجلي من الحضرة الأحدية وليس من أمر خارج أو فيض زائد على الذات. ويظهر النفس الرحماني بهذا التجلي في الذات، حيث تكون فيه الهيولى الكلية وعلم الذات بذاتها، ويقال لهذا القسم التعين الأول».

ويتحدَّث المرحوم بارسا عن الحضرات الخمس موضحاً:

الأول هو الغيب المطلق الذي هو عالم الأعيان الثابتة، ثم يكون بعدها عالم الجبروت، وعالم الملكوت، وعالم الملك وعالم الإنسان الكامل.

وقد تعرَّض بعد ذكره للحضرات الخمس لموضوع التنزلات فاعتبر أنها أربعة:

الأول هو العقل الأول ومراتبها هي العقول المجرَّدة. ثم النفوس المنطبعة ومراتبها ابتداءً من الهيولى الكلية إلى صور الأجسام العنصرية. ثم صور المركبات ومراتبها من المعادن إلى آخر الحيوانات، ثم الصور الإنسانية الأخرى التي تكون آخر التنزلات.

فإذا اتضح هذا، اعلم أن أهل التوحيد يطلقون على هذه الجملة مظاهر الهوية الذاتية للوجود. وقد يغلب بعض الأحيان ظهور الأسماء وفي بعض آخر قد يغلب ظهور الصفات، وتارة أخرى قد يغلب ظهور الذات ولا يقف على هذه المعاني سوى الإنسان الكامل على اعتبار أن الإنسان الناقص عند العارف مثله كمثل الحيوان، لا بل قد يكون الحيوان أشرف منه ذلك لأن الحيوان والنبات والجماد لا تخضع لطاعة الشيطان بينما يخضع له الإنسان الناقص»[٢٩].

الكثرة الاعتبارية

أيضاً: التعيُّن الأول من الهوية المطلقة عند العارف هو عدم الاستناد للغير.

استناد الغير إلى اليقين الأول الذي هو مفهوم خاص للألهية يسمى بسم الله، ومن جهة أن هذا الاسم ينتزع معنى الكثرة الاعتبارية. على هذا، والكثرة أما ذاتية أو صفاتية والتغاير كذلك.

والذاتي كثرته إما بحسب الأجزاء أو بحسب تغاير الوجود والماهية. والصفاتي كثرته إما بحسب الجنس أو بحسب النوع أو بحسب الشخص، هنا نفيت الكثرة الذاتية بالأحد والصمد. والصفاتي بالكلمات ﴿لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ * وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُواً أَحَدٌ﴾ [٣٠].

لاحظنا في النص المتقدِّم، أن المرحوم بارسا أطلق اسم التعيُّن الأول على مسألة علم الذات بالذات. لا يمكن انتزاع أي مفهوم للغير من هذا التعيُّن الذي هو الهوية الإلهية المطلقة. وإذا تركَّز البحث حول أي استناد في التعين الأول، فيطرح حينها عنوان الإلهية الخاصة، حيث اسم الجلالة «الله» عنوان لتلك الإلهية. في هذه الحال يمكن انتزاع الكثرة الاعتبارية.

على هذا الأساس فإما أن تكون الكثرة ذاتية أو صفاتية.

في الذاتي فإن الكثرة تكون على أساس الأجزاء أو على أساس تغاير الوجود والماهية. وأما الكثرة الصفاتية فتكون على أساس النوع والجنس والشخص.

تنفي كلمتي «الأحد» و «الصمد» في سورة الإخلاص الكثرة الذاتية، وكذلك تنفي العبارات: «لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفواً أحد» الكثرة الصفاتية في الذات.

كتب المرحوم الميرزا هاشم الأشكوري في حاشية كتاب رسالة النصوص للمرحوم القونوي في ذيل الآية الشريفة: **﴿وَأَنَّ إِلَى رَبِّكَ الْمُنْتَهَى﴾** [٣١]، قائلاً: «لأن ربه هو التعيُّن الأول والوحدة الحقيقية الذاتية التي نسبة الأحدية والمسقطة لجميع الاعتبارات. والواحدية المثبتة لجميع الاعتبارات إليها على السواء وهي المنشأ للأحدية والواحدية، فهو أصل الأسماء الإلهية المضاف

إليها المربوبية ومنشأها ومنتهاها. فتدبَّر في هذه الآية الشريفة لأنها صريحة في ختميته وأنه لا مقام فوق مقامه فمن ادعى الفوقية فهو كاذب جاهل فتأمل»[٣٢].

قد يتبادر إلى ذهن القارئ السؤال التالي: ما هو العنوان الذي كانت تملكه الذات الإلهية المقدَّسة قبل التعيُّن الأول؟ قيل في الجواب أنه كان يطلق عليها عنوان «العماء»، حيث لا اسم ولا رسم لها.

كيفية وجوب الوجود

حقيقة: الوجوب لوحدة وجود الواجب ذاتي، لأن قلب الحقائق ممتنع. وليس للتغيير والتبديل على قدس حضرة وجوده الواجب مطلقاً سبيل. «وهو الآن على ما عليه كان».

هذا حال الواجب. أما الممكن، العدم ذاتيّ له؛ لأن إمكان الاعتباري الذي عنوان له في الحقيقة هو العدم.

والوجوبية بالغير التي اعتبار أخرى له لا تبدل حقيقته التي هي العدم ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلاَّ وَجْهَهُ﴾[٣٣].

كلما اعتبرنا العدم ذاتياً للممكن، فإن الوجود يسلب عنه بشكل مطلق. وظهور الوجود من الممكن ليس باعتبار وجوده؛ ذلك لأن العدم بذاته لا يملك هذه القابلية التي تؤهّله لإظهار الوجود، إذاً إظهار الوجود من العدم هو في الواقع من ناحية الوجود وليس العدم. فإذا كان العدم ذاتياً للممكن، وفرضنا للممكن وجوداً فإن هذا ممتنع لأنه يؤدي إلى قلب الحقائق. وكذلك الوجوبية للواجب التي يؤدي العدول عنها إلى قلب الحقائق.

وتوضيح الواقعية المذكورة الآية الشريفة التي تؤكّد على هلاك كل شيء سوى وجه الحق أو ذات الحق.

وقد أشرنا فيما مضى إلى مجموعة من الآيات والروايات في هذا

المضمون.

ذكر المرحوم القونوي في نهاية رسالة النصوص بعض المطالب التي تتناسب وموضوع بحثنا هنا.

ولارتباط ما ذكره بموضوعنا نطّلع على جزء مما كتب: «اعلم أن أعظم الشبه والحجب، التعددات الواقعة في الوجود الواحد بموجب آثار الأعيان الثابتة فيه.

فتوهم أن الأعيان ظهرت في الوجود وبالوجود. إنما ظهرت آثارها في الوجود، ولم تظهر هي ولا تظهر أبداً. لأنها لذاتها لا تقتضي الظهور.

ومتى أخبر محقق بغير هذا أو نسب إليها الوجود والظهور، فإنما ذلك الإخبار بلسان بعض المراتب، وإلا فإن ذوق النسبية إنما يثبت صحته بالنسبة إلى مقام معيَّن. أو مقامات مخصوصة دون مقام الكمال» [٣٤].

وقد تعرَّض السيد جلال الدين الآشتياني في كتابه «الوجود من وجهة نظر الفلسفة والعرفان» إلى هذا الموضوع بما يؤدي إلى رفع الإبهام عن الوجود، بالإضافة إلى تسليطه الضوء على موضوع علم الحق الذي هو أحد أبحاث الوجود. يقول: «واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات والحيثيات، ومن خواص الوجوب بساطة الذات وتنزُّه الوجود عن الحدود الإمكانية، وصرّح المحققون من حكماء الإسلام أن الحق تعالى وجود صرف، والعوارض الوجودية عندهم عين حقيقة الوجود من جهة كونها عوارض وجودية، والعلم من جملة عوارض الوجود التي تتبعه من حيث السعة والضيق. وبما أن العلم يصدق على أكثر من مقولة فإنه لا يقع تحت مقولة واحدة من المقولات الجوهرية والعرضية، وكما أن للوجود مراتب مختلفة، فالعلم أيضاً له هذه المراتب تأسياً بالوجود. كل مرتبة عالية من العلم فإنها تشتمل على المرتبة الأدنى مع زيادة. ويثبت للعلم بالملازمة أيضاً التشكيك الخاصي أو خاص الخاصي الذي ثبت في الأصل للوجود. وحقيقة الحق عز اسمه جامعة لجميع النشآت الوجودية بحسب أصل الوجود. ويمتلك وجوده إحاطة قيومية بجميع الأشياء لشدة تماميته، لا بل جميع الأشياء معلولة له ومن ظهورات تلك

الحقيقة المطلقة.

وهكذا أيضاً جميع المعلومات الخارجية والمعلولات الإمكانية من ظهورات وتجلِّيات علم الحق تعالى. وكما أن وجوده أتم وجود، فعلمه أيضاً أتم وأكمل العلوم، بحيث لا يشوبه شيء من سنخ المباني أو الجهل. علمه بالكلي كلي وبالجزئي جزئي وبالثابت ثابت وبكل شيء على ما هو عليه. بناءً على ما تقدَّم، فإن جميع المراتب الوجودية والجهات المعلولية وجميع المفاهيم الثبوتية وما يصلح للمعلولية فإنه مشهود ومعلوم للحق تعالى ولا يخرج شيء عن دائرة قدرته وإرادته وعلمه.

﴿أَلاَ يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾ [٣٥]، و ﴿وَمَا يَعْزُبُ عَنْ رَبِّكَ مِنْ مِثْقَالِ ذَرَّةٍ فِي الأَرْضِ وَلاَ فِي السَّمَاءِ وَلاَ أَصْغَرَ مِنْ ذَلِكَ وَلاَ أَكْبَرَ إِلاَّ فِي كِتَابٍ مُبِينٍ﴾[٣٦].

إذاً، الوجدان هو ملاك علم الحق تعالى بالأشياء في موطن الذات. وجميع الحقائق الوجودية تنبعث من العلم بالذات، والعلوم الخارجية من الوجود. وبما أن العلم عين الذات يصح أن تقول العلم بالذات منشأ العلم بالموجودات وأن تقول العلم بالذات منشأ وجود جميع المعلومات. ومن جهة أخرى، فإن علم الحق بذاته خالٍ عن جميع الحدود والجهات المقابلة للعلم. وإدراك الذات في ذاك المشهد يلازم إدراك جميع الحقائق، وبهذا صرَّح المحققون من الحكماء والعرفاء»[٣٧].

الوجود باق على حقيقته الحقيقية

حقيقة: الوجود وإن كان واحداً دائماً، باقٍ بلا تغير ولا تبديل على حقيقته الحقيقية لكن يظهر منه بظهوره في العدم الذي ظهر «وبضدها تتبين الأشياء» يظهر منه موجود آخر أي الممكن على مثال عكس المرآة.

وما رأى في المرآة؛ أي المرئي من جهة الظهور ليس عين ما يُرى في الخارج منه كما هو، وقد مرّ بحث هذا قبلاً.

وأما كثرة المظهر على حسب أمر خارجي (كالمرآة) ليس موجباً وسبباً لكثرة

الظاهر؛ أي الحق تعالى شأنه. فهو ليس كهذا. هو الظاهر وهذا مظهره ليس المظهر على الحقيقة كالظاهر. هو مظهر في الواقع لا عينه. ﴿إِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ إِثْمٌ﴾(٣٨)».

يشير الشبستري في هذا النص إلى مسألة وحدة الوجود وكثرة الموجود، طبعاً الموجود الذي يتحدَّث عنه ليس صاحب استقلال في الوجود، إذ لا وجود لشيء سوى الحق.

يعتقد بأن الوحدة من الأمور اللازمة للذات السرمدية الإلهية من دون تبديل أو تغيير، أما الكثرة فهي في الواقع كالصور المختلفة في المرآة لموجود واحد. ثم يقول: إن ما يظهر في المرآة ليس هو بذاته الموجود في الخارج. لأنه موجود باق على وحدته دائماً وأبداً. ويعلم وجوده من خلال ظهوره في العدم الذي هو ضده «الممكن»، حيث إن إدراك الشيء يحصل من خلال إدراك ضده. يدرك النور مع الظلمة والحرارة مع البرودة، والكبير مع الصغير والجهل مع العلم والمسبِّب مع السبب. وفي النهاية فإن ظهور المظهر بسبب أمر خارجي ليس بموجب لكثرة الذات، فالظاهر ليس كالمظهر والمظهر ليس كالظاهر، وبعبارة أوضح ليس المظهر عين الظاهر. وأما صاحب هذا الظن فهو صاحب ذنب أدى إليه ظنه.

تعرَّضنا في السابق لهذا الموضوع ولهذا لن نكرِّر ما ذكرناه إلا أننا نتعرض لبعض الإيرادات على ما جاء في النص.

مما لا شك فيه أن الذي ندركه لا يخرج إما أن يكون مادياً أو معنوياً - بمعنى إما أن يقبل الرؤية أو لا يقبلها - ولكل منها ضد، حيث يمكن الاطلاع على هذه المدركات من خلال إدراك ضدها، «تعرف الأشياء بأضدادها».

الجدير بالبحث هنا هو: هل الضد موجود؟ أم أنه عدم مطلق. هل الظلمة التي هي ضد النور موجودة أم أنها عدم النور؟ النور هو الأصل، وبه تتشخَّص الأشياء. هل للظلمة وجود في الخارج أم أنها عدم؟ ألا يمكن للظلمة أن

ترتدي ثوب الوجود في فترة ما؟

توجب الضرورة التحقيق في هذا البحث.

بحثنا فيما مضى حول الشرور وقلنا: إن العرفاء يعتقدون بأن النقائض والشرور أمور عدمية، ولكن البحث هل يجب اعتبار هذه الأضداد التي هي من جملة النواقص والشرور من الأمور الوجودية أم أنها أعدام؟ فنقول مثلاً: الظلمة شر لا وجود له. القبح شر لا وجود له. الظلم الذي هو عدم العدل لا وجود له. الفساد الذي هو عدم الصلاح لا وجود له. السيئة لا وجود لها لأنها عدم الحسنة، الموت لا وجود له لأنه عدم الحياة... لا يخلو هذا الحكم الكلي من الاختلاف، حيث تعترضنا بعض المسائل التي نعجز عن إقامة دليل عليها. يقول الله تعالى في القرآن الكريم:

﴿خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ﴾[٣٩]، **﴿إِنَّ الْحَسَنَاتِ يُذْهِبْنَ السَّيِّئَاتِ﴾**[٤٠]، **﴿قُل لاَ أَمْلِكُ لِنَفْسِي ضَرّاً وَلاَ نَفْعاً﴾**[٤١]، **﴿تَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِي﴾**[٤٢]، **﴿فَأَرَدْتُ أَنْ أَعِيبَهَا﴾**[٤٣]، **﴿وَجَعَلْنَا عَلَى قُلُوبِهِمْ أَكِنَّةً أَنْ يَفْقَهُوهُ وَفِي آذَانِهِمْ وَقْراً﴾**[٤٤].

ماذا نفعل أمام الحكم الكلّي الصادر من هذه الآيات الشريفة. الموت الذي هو عدم الحياة يجري عليه حكم الوجود، فالمخلوق موجود. والحسنات يذهبن السيئات، حيث يجب أن تكون السيِّئة موجودة ليصدق عليها حكم الذهاب أو المحو. الضرر والنفع أيضاً من الأمور المملوكة، وإلا كيف يحصل تملك العدم؟...

جاء في الآية الشريفة التصريح بوجود السوء: **﴿إِنَّ النَّفْسَ لأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ﴾**[٤٥]، هل يجب أن نعتبر السوء شراً لا وجود له؟ هذا فيما يتعلّق بالأمور التي تقبل الرؤية، وأما الأمور التي لا تقبل الرؤية فيمكن الرجوع فيها إلى الآية الشريفة، حيث جاء قوله تعالى: **﴿أَوَلَمْ يَنْظُرُوا فِي مَلَكُوتِ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ﴾**[٤٦]، هل يجب الاعتقاد بعدم وجود الأمور التي لا ترى؟ هل نرفض وجود غير المرئيات لمجرّد عدم قدرة النظر على إدراكها؟ إلى هنا نكون قد وصلنا إلى النتيجة الكلية: إن كل ما يصدر فيه وحوله حكم فهو أمر وجودي وليس عدمياً.

طبعاً ما تحدثنا عنه يتمحور حول وجود الممكنات أو التعيُّنات، أما فيما يتعلق بالذات الإلهية المقدَّسة فلا مجال لحمل النقائص والشرور عليها.

لو أخذنا بعين الاعتبار رجوع جميع الأمور إلى تلك الذات، فإن القرآن الكريم يتحدَّث عن ثلاثة درجات من المعرفة الكاملة، ذكر الأولى بعنوان: «علم اليقين»، والأخرى: «عين اليقين»، والثالثة: «حق اليقين». مما لا شك فيه أن هذه المراتب الثلاث ليست في مستوى واحد. الذي يتمتّع بالدرجة الثالثة من الإدراك يكون أعلى وأفضل إدراكاً من الأول والثاني، والثاني أعلى وأفضل من الأول. أما فيما يتعلق بالذات الإلهية المقدَّسة التي تحدّثت عنها الآية الشريفة: ﴿وَلاَ يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِنْ عِلْمِهِ﴾[٤٧]، فإن هؤلاء الثلاثة يختلفون في إدراكهم، هل النقص الموجود في الأول بالنسبة إلى الثاني والثالث، والنقص الموجود في الثاني بالنسبة إلى الثالث يعود إلى المفيد أم إلى المستفيد؟ طبعاً لا يمكن لأحد الادعاء بأن هذه النقائص تعود إلى المفيد.

الذات الإلهية المقدّسة واجدة لمطلق الكمال ومطلق الجمال، ومطلق العلم، ومطلق الحياة، ومطلق القدرة، ومطلق العزة والعظمة. ولعل أفضل تعبير عنه أنه: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾[٤٨]. هل نتصور أن الممكنات والكائنات والتعيُّنات على هذا النحو؟ من الخطأ التصور أن النقائص توصلنا إلى مبدأ الكمال والجمال والعلم والحياة والقدرة والعزة والعظمة. ألا يفترض عندما يقال: الإنسان مظهر ومرآة الحق أن يكون مرآة الحق التامة؟ وإذا كان محالاً، فإن الحق يظهر في المظهر على مقدار قابليته واستعداده. إذاً كافة النقائص تعود إلى المظهر وإلى التعيُّن وليس إلى الذات الإلهية مع العلم أنه ليس في الوجود سوى وجوده.

عندما يقول العرفاء: إن النقائص والشرور من جملة الأعدام على أساس عدم وجود ما يؤدّي إلى إزالة ملكة أو وصف الشر من الوجود الحيواني أو الإنساني.

مثال ذلك: الذئب حيوان، ولكن لو كان فيه عاطفة تجاه الحيوانات

الأخرى، لما حاول افتراس الخراف. الإنسان الذي يهاجم إنساناً آخر بأسلوب وحشي فإنه فاقد في وجوده للعاطفة الإنسانية.

وبعبارة أخرى: الكمال هو أساس الخير، فإذا فُقد الكمال في موجود فقد الخير فيه، وإذا زال الخير فإن ما سيصدر هو الشر، ومن هذا القبيل تكون الشرور أعدام.

الوحدانية في الأعداد

خاتمة: الوحدانية في الأعداد هي ظهور مرتبتها في الفردانية كمرتبة عدد الثلاثة المؤلفة من زوجية ووحدانية. وفي هذا المقام أبحاث شريفة تظهر منها قسمة قليلة.

﴿وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللهَ رَمَى﴾(٤٩).

يتعرَّض الشبستري في النص المتقدِّم إلى موضوع أشرنا إليه تكراراً حول الوحدة، وأن الجميع يعود إلى الله تعالى. وذكر الآية الشريفة كشاهد على هذا ليدل على سلب القدرة والوجود من البشر. تحدَّث في الأبحاث السابقة عن وحدة الوجود وعبّر بالعدم عن الممكن والتعيُّن والمظهر. في الواقع إن ما يظهر من الموجودات هو شعاع الحق ولكن بشكل محدود. وقد تحدَّثت الآية الشريفة **﴿فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللهِ﴾**(٥٠) عن هذا الموضوع.

وقد عمد الشبستري في البحث الذي بين أيدينا إلى نفس المسألة إلا أنه ذكرها في قالب الأعداد.

إن الوحدانية في الأعداد تؤدي إلى ظهور الأعداد كافة حتى اللانهاية. وهكذا الحديث في الوجود.

وأشار في البحث السابق وما ذكره حول علم اليقين وعين اليقين وحق اليقين إلى نهاية الطريق وأيدته الآية الشريفة (سورة البقرة، آية ١١٥)، وما جاء حول الرمي ليدل كل هذا على المقام النهائي لسير

السالك، فيدرك الجميع في النهاية أن الله تعالى هو الجميع وهو كل شيء.

الهوامش

(١) – سورة آل عمران، آية ١٨

(٢) – المشاعر، ص ٤٤.

(٣) – سورة القصص، آية ٧٠.

(٤) – جامع الأسرار ومنبع الأنوار، ص ٦٢٩.

(٥) – سورة الأنبياء، آية ٢٢.

(٦) – سورة النمل، آية ٦٠.

(٧) – سورة آل عمران، آي ٩٧

(٨) – مقدمة أصول المعارف، ص ٤٣.

(٩) – سورة الحديد، آية ٢١.

(١٠) – نهج البلاغة، الخطبة ٦٤.

(١١) – م.س. ص ٢٥١.

(١٢) – رهبر خرد، ص ١٧١

(١٣) – سورة الدخان، آية ٣٩.

(١٤) – أصول المعارف، ص ١٦٥

(١٥) – صدر المتألهين، الأسفار، ج١، ص ٣٤١

(١٦) – سورة الدخان، آية ٣٨-٣٩.

(١٧) – سورة البقرة، آية ١٦٣.

(١٨) – سورة الإخلاص، آية ١.

(١٩) – مؤيد الدين الجندي، شرح فصوص الحكم، ص ٩١

(٢٠) – سورة المجادلة، آية ٧.

(٢١) - الملا محمد مهدي النراقي، قرة العيون، ص ٢١٠.

(٢٢) - سورة الأنعام، آية ٩١

(٢٣) – م.س. ص ١٢٤.

(٢٤) – سورو الفرقان، آية ٤٣.

(٢٥) – سورة الشرح، آية ٤.

(٢٦) – سورة الشرح، آية ٢

(٢٧) – سورة الشورى، آية ١١.

(٢٨) – سورة النساء، آية ٧٨.

(٢٩) - الخواجة محمد بارسا، شرح فصوص الحكم، ص ١٠.

(٣٠) – سورة الإخلاص، آية ٣ - ٤.

(٣١) – سورة النجم، آية ٤٢

(٣٢) – الميرزا هاشم الأشكوري، حاشية كتاب رسالة النصوص، ص ١٥.

(٣٣) – سورة القصص، آية ٨٨.

(٣٤) – رسالة النصوص، ص ٨٩.

(٣٥) – سورة الملك، آية ١٤.

(٣٦) – سورة يونس، آية ٦١.

(٣٧) – الأشتياني، الوجود من وجهة نظر الفلسفة والعرفان، ص ٢٦٤.

(٣٨) – سورة الحجرات، آية ١٢

(٣٩) – سورة الملك، آية ٢.

(٤٠) – سورة هود، آية ١١٤

(٤١) – سورة يونس، آية ٤٩

(٤٢) – سورة المائدة، آية ١١٦

(٤٣) – سورة الكهف، آية ٧٩.

(٤٤) – سورة الإسراء، آية ٤٦.

(٤٥) – سورة يوسف، آية ٥٣.

(٤٦) – سورة الأعراف، آية ١٨٥.

(٤٧) – سورة البقرة، آية ٢٥٥

(٤٨) – سورة الشورى، آية ١١

(٤٩) سورة الأنفال، آية ١٧

(٥٠)- سورة البقرة، آية ١١٥

الباب الخامس

في بيان ممكن الوجود والكثرة

في بيان ممكن الوجود والكثرة

حقيقة: الممكن أمر اعتباري. يتركب معنى الممكن في العقل من إدراك الوجود ومعنى العدم. إذا وصل السالك إلى نهاية طوره التي هي مبدأ طور كشفه يحكم بأن: ما للاعتباريات في الخارج هو الوجود.

﴿إِنْ هِيَ إِلاَّ أَسْمَاءٌ سَمَّيْتُمُوهَا أَنْتُمْ وَآبَاؤُكُمْ﴾ [1].

تحدث الشبستري في النص عن الخلاف في وجهة نظر الحكيم والعارف حول الوجود وذلك بأسلوب لطيف وتساءل: لماذا يقول الحكيم بوجود «الممكن»، ولماذا يرفض العارف رأي الحكيم. ويتهمه بأنك تسير في طريق إذا تمكنت أن تصل إلى نهايته فإنك ستجد ما يدعيه العارف.

المسألة الأخرى التي تدعونا إلى التأمُّل، هي مسألة حكم العقل. يعتقد الشبستري بأن الذي دفع الحكيم ليقول بوجود الممكن هو حكم عقله. إن العقل يصنع مفهوم الممكن عند إدراك الوجود ومفهوم العدم، ويضع الموجود الممكن في ما قبل وجود الواجب مع العلم أنه لا وجود سوى لواحد في دار الوجود.

تحدّثنا فيما مضى بأن العقل مصنوع لعالم الخلق، ولا طريق له إلى عالم الأمر أو عالم الأرواح. لا بل يمكن الحكم باشتباه رأي كل صاحب عقيدة في هذا المجال. بناءً على ذلك فإن أحكام العقل ورأيه لا اعتبار لهما في مقابل هذه الواقعية التي ترتبط بالذات الإلهية المقدَّسة.

يجب الالتفات إلى أن العقل قد وجد من وجود الوجود ولا يمكنه إعطاء

رأي في الوجود الأصلي، وهذا يدل على اعتبارية الممكن.

لعل الآية الشريفة التي ذكرها الشبستري كشاهد على المسألة من ألطف ما ذكر. حيث نستدل على قصر يد العقل فيما لو أضفناها إلى عبارة: «عرفت ربي بربي».

كيفية وجود الأجسام

حقيقة: الجسم والجسمانيات – من الجواهر والأعراض كلها أمور اعتبارية على الحقيقة. وليس لها وجود خارجي. ﴿كَمَثَلِ غَيْثٍ أَعْجَبَ الْكُفَّارَ نَبَاتُهُ ثُمَّ يَهِيجُ فَتَرَاهُ مُصْفَرًّا ثُمَّ يَكُونُ حُطَاماً﴾ [٢].

تحدَّث الحكماء بشكل مفصَّل حول موضوع «الجسم»، حيث اتخذ كل حكيم موقفاً خاصاً منه. ولا يمكننا في هذه الخلاصة الإشارة إلى تفصيل ما ذكروه، بل نتعرَّض لبعض ما جاء في أرائهم. ولعل من المناسب بداية الإشارة إلى تعريف الجسم وأقسامه.

جاء في قاموس العلوم العقلية: الجسم عبارة عن جوهر متحرِّك يقبل الإشارة الحسية واللمس، وقيل: إنه شيء يقبل الأبعاد الثلاثة أي الطول، العرض والعمق.

وجاء في التعاريف أنه نفس قابلية الأبعاد، أو أنه جوهر يقبل الأبعاد. وفي عبارة أخرى أنه بُعدٌ امتدادي متقدّر طولاً وعرضاً وعمقاً، أو أنه جوهر ممتد يقع الوجود في أحد أطرافه وهو في طرف المرتبة النازلة. وقيل: هو أدنى وأخسّ الموجودات وهو حقيقة افتراقية يحصل في وجوده قوة عدمه وفي عدمه قوة وجوده.

الظاهر أن تعريف الجسم بأنه جوهر ممتد يعود إلى صاحب الأسفار، وهناك تعاريف نشير إلى بعضها:

«الجسم إما بسيط وإما مركب، يطلق على الجسم البسيط الفارد، وعلى المركب المزدوج، والمقصود من الجسم الفارد عند العرفاء الجسم البسيط».

«الجسم الكلي هو جملة العالم. جاء في تعبيرات إخوان الصفا: إذا أفاضت قوى النفس الكلية الفلكية في الجسم الكلي الذي هو جملة العالم الجسماني».

الجسم المزدوج: المقصود منه الجسم المركَّب كالمواليد. (المواليد الثلاثة هي المعادن، النبات، والحيوان).

الجسم الإبداعي: المقصود من الجسم الإبداعي فلك الأفلاك والفلك الأقصى، ويقال له الإبداعي؛ لأنه أول جسم افترق عن المفارقات، ولأنه غير مسبوق بالمدة.

الجسم البخاري: المقصود منه الروح الحيوانية. وفي بدن الإنسان جسم لطيف بخاري يسمّى روحاً حيوانياً.

الجسم التام: يقول الميبدي في تعريف الجسم التام: الجسم المركَّب إما أن يمتلك مزاجاً أو زماناً، بحيث إما أن يحفظا هيئته التركيبية، أو لا يحفظا. والنوع الأول هو الجسم التام، وأما النوع الثاني فهو ناقص.

الجسم التعليمي: الجسم التعليمي عبارة عن عرض قائم بالجسم الطبيعي، يمتلك أبعاداً ثلاثةً من دون الالتفات إلى شيء من مواده وأحواله.

الفرق بين الجسم التعليمي والطبيعي من ناحية الإطلاق والتعيين، فالجسم الطبيعي هو الذي يؤخذ بشكل مطلق من دون لحاظ تعيُّن التناهي أو عدمه، ومن دون رعاية الممسوح أو غير الممسوح، وأما التعليمي فهو الذي يؤخذ مع لحاظه بقيد التناهي وكونه ممسوحاً بمساحة خاصة.

الجسم المطلق: المقصود منه مطلق الجسم أعم من كونه طبيعياً أو تعليمياً، ومن دون الالتفات إلى تعيّنه وتحدده بحدود خاصة – فحاصل الكلام أن الجسم المطلق هو المقدار المطلق. وأن الأجسام الخاصة هي مقادير خاصة [٢].

بما أن المرحوم الشبستري تعرّض في النص لمسألة الجوهر فأرى من المناسب التعرُّف إليه.

يقول الميرزا محمود الخراساني في كتابه «رهبر خرد»:

«قسّموا ماهية ممكن الوجود إلى قسمين: الجوهر والعرض.

الجوهر: يطلق الجوهر على كل ماهية لا تحتاج إلى «الموضوع» في مرحلة الوجود. (الموضوع المصطلح عليه هنا عبارة عن المحل الذي لا يحتاج إلى الحالّ فيه).

أقسام الجوهر: قسّموا الجوهر إلى أقسام خمسة، على النحو التالي: يقسم الجوهر بالقسمة الأولية إلى قسمين: ١- مجرد. ٢- غير مجرد.

المجرد على قسمين: ١- المجرد ذاتاً وفعلاً.

٢- المجرد ذاتاً لا فعلاً.

وغير المجرد على قسمين: ١- ما هو محل لأمر آخر.

٢- الحال في أمر آخر.

٣- المركب من الحال والمحل.

ويطلق على هذه الأقسام حسب هذا الترتيب: العقل، النفس، الهيولى (المادة)، الصورة والجسم.

توضيح: يطلق العرض أو الهيئة على كل ماهية تحتاج إلى الموضوع في مرحلة الوجود.

حصل اختلاف في أقسام العرض، فقال البعض: إنها ثلاثة، وقال آخرون: أربعة.

وقال بعض المتكلمين: إنها أربعة وعشرون قسماً، واتفق فلاسفة الإسلام تبعاً لأرسطو على أنها تسعة. للاطلاع عليها يمكن الرجوع إلى كتاب «رهبر خرد».

ولمزيد من الاطلاع على موضوع الجواهر والأعراض يمكن الرجوع إلى كتاب «تعليم الفلسفة» للأستاذ محمد تقي مصباح اليزدي، الذي تعرَّض للموضوع بشكل مفصَّل مذكِّراً بآراء بعض الأجانب.

لم يجد العرفاء ضرورة للبحث في موضوع الجوهر والعرض على أساس

أن الكثرة في نظرهم عين الوحدة، وبالتالي لا يوجد أي ضرورة لهذا البحث. إلا أن تكرار الواقعيات يؤدّي إلى تعاطي الشخص معها، فلا بدَّ من ذكرها. وحيث إن البحث عن الجوهر والعرض من وجهة نظر العارف فمن المناسب ذكر رأي الشبستري ورأي شارح أبياته المرحوم اللاهيجي.

يقول اللاهيجي: «بما أن العالم بأسره باعتبار المراتب الكلية والأشخاص والأفراد الجزوية، فهو صورة الأسماء الإلهية الكلية والجزئية ولذلك يعتقد: بما أن السالك يبقى بعد الفناء في التجلي الذاتي بالبقاء السرمدي، حيث بقاء الله. وبما أنه يقع في مقام قاب قوسين الذي هو مقام الواحدية والعلم، فإن دور الإثنينية يصبح باطلاً ويشاهد سريان وجود الحق تعالى إلى جميع الكائنات، فيتجلّى الله تعالى في كل شيء ويظهر باسم وصفة خاصة. إذاً مجموع العالم بالنسبة إلى السالك صاحب التجلّي، هو ككتاب كلي يحتوي على جميع أحكام الأسماء والصفات الإلهية.

أشار الأستاذ حسن زادة الآملي في كتابه: «الوحدة من وجهة نظر العارف الحكيم» إلى الموضوع المبحوث عنه، قال: «من جملة المطالب التي تدور حول الوحدة هو مضاهاتها للوجود، وذلك من وجوه متعددة، من جملة تلك الوجوه أن العدد يتحقق من خلال تكرار الواحد. بمعنى أن الأعداد هي تكرار الواحد، وكل عدد ليس سوى تكرار العدد واحد. وأما تكرار الشيء فهو ظهوره، وظهور الشيء هو الشيء بذاته [4].

الكثرة الموهومة وكيفية إيجادها

حقيقة: الوحدة إذا قبلت التعيُّن كانت على شكل نقطة، وتصبح النقطة من سرعة الانقضاء وتجدد التعيّنات المتناسبة على شكل خط. وأيضاً يظهر الجسم من تجدد يقين الخط. ومن تجدّد تعينات الجسمية صوّرت صورة الحركة. ومن هذه التعيّنات ظهر الزمان في الوهم. ثم هذه الكثرة الموهومة غير متناهية.

﴿كَسَرَابٍ بِقِيعَةٍ يَحْسَبُهُ الظَّمْآنُ مَاءً حَتَّى إِذَا جَاءَهُ لَمْ يَجِدْهُ شَيْئاً﴾[5].

يصوِّر لنا المؤلِّف مسألة التعيُّن الأول الذي كان على شكل نقطة ومنها

تشكل الخط ومن الخط الجسم وبعد إيجادها الجسم كانت الحركة والزمان، وبالتالي حصلت الكثرة الموهومة كما عبّر عنها. لا يوجد أي تصور صحيح حول كيفية ظهور تجليات الحق في الوهلة الأولى، ولا يوجد أي تصور أيضاً عن كيفيتها وصورتها وما هي نقطة الأوج التي وصلت إليها؟ حيث إن هكذا أمور لا اطلاع لأحد على حقيقتها سوى الذات الإلهية السرمدية. أما الوجه في ذكر الآية الشريفة؛ فهو أن الغافل يظن أنه يعلم كيفية وحقيقة موجودات العالم، والواقع أنه لا خبر عنده عن هذه الأمور. فيعتقد أن للموجودات وجوداً، والواقع أن الذات الإلهية المقدَّسة تتجلّى في عالم الوجود بأشكال مختلفة.

وقد تعرَّض جامي لهذه المسألة بشكل آخر في شرحه على فصوص الحكم.

يعتقد جامي أن التعيُّن الأول هو مرتبة الجمع والإجمال، ولهذا الجمع والإجمال تفرقة وتفصيل، يطلق عليه التعيُّن الثاني. ولهذه التفرقة والتفصيل جمع وإجمال يطلق عليه القلم الأعلى، ولهذا الجمع والإجمال تفرقة وتفصيل يطلق عليها اللوح المحفوظ بما اشتمل عليه من الأرواح والملائكة. ولهذه التفرقة والتفصيل وجه جمع وإجمال أيضاً يطلق عليه عين الهباء. ولهذا الجمع والإجمال تفرقة وتفصيل وهي عبارة عن العرش والكرسي وجميع الصور المثالية. ولهذه التفرقة والتفصيل وجه جمع وإجمال هو العنصر الأعظم. وأما تفرقتها وتفصيلها فعبارة عن الأركان الأربعة والسموات السبعة والمواليد الثلاثة، ولهذه التفرقة والتفصيل وجه جمع حقيقي وإجمال غائي هو صورة آدم عليه السلام وأما وجه تفرقته وتفصيله من حيث الكليات ما كان معناه وصورته جامعاً له كان حقايق الخلفاء الكمَّل وصورة جمعية الجمع.

ثم يضيف جامي معتقداً بأنه بعد تقرير هذه المعاني وتمهيد هذه المقدِّمات وبيان الحضرات وشرح درجات بعض الأسماء والصفات وذكر تنزُّلات الوجود حتى آخر أنواع عالم الشهود وسطوع الشمس، يتضح أن جميع المختلفات صادرة من أصل واحد.

ويضيف بأن الوجود واحد من الغيب المطلق وحتى نهاية مراتبه في مظاهر الحق، حيث تختلف المراتب باختلاف التجليات والتعينات، وهذه التعينات اعتبارات محضة وإضافات صرفة. حتى لو قلنا للواحد أنه ربع الأربعة وثلث

الثلاثة ونصف الاثنين، فلن يمس بأحديته شيء. وهكذا فإن إطلاق أسماء المراتب والحضرات باعتبار التجليات والتعينات على الذات الرفيعة الدرجات لن يقدح في أحديتها.

كثرة التعينات المعدومة

حقيقة: ظهرت كثرة التعينات من توهّم الوجود من عنوان المعدوم والممكن المعدومة إلى ما لا نهاية لها. وكل مرتبة من هذه التعينات تكون بمثابة الأعداد، لها اسم وخاصية. وتلك الاختلافات العدمية من هذه الأسماء والخواص.

﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلاَ يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ ۞ إِلاَ مَنْ رَحِمَ رَبُّكَ وَلِذَلِكَ خَلَقَهُمْ﴾ [٦].

لا شك في أن الحديث عن العدم فيما يتعلّق بالتعيّنات لا يقصد منه أنها لا تمتلك وجوداً، بل أن وجودها هو وجود الحق تعالى، ويطلق العدم على التعينات باعتبار أن وجودها ليس نابعاً من ذواتها، فهي من مظاهر الحق وجلوة من جلواته.

ثم إن السالك يدرك هذا المفهوم بعد التجليات الثلاثة: التجلي الفعلي، الوصفي والذاتي، وما لم يصل في إدراكه هذا إلى مرتبة الشهود فلا يمكن أن يعلن صحة عدمية الممكنات. ويشير قوله في النص: من توهم الوجود ومن عنوان المعدوم والممكن ظهرت الكثرة، إلى هذا الوجود الاعتباري للتعيّنات وحمل عنوان المعدوم والعدم عليها باعتبار عدم استقلاليتها في الوجود. وكما أن العدد واحد هو الذي يشكُل الأعداد فإن العدد اثنان هو نفس العدد واحد مضاعفاً.

أما فيما يتعلق بالآية التي ذكرها المصنّف فقد علّق ابن عربي قائلاً في شرحها: «ولو شاء ربك لجعل الناس أمة واحدة متساوية في الاستعداد، متفقة على دين التوحيد، ومقتضى الفطرة **﴿وَلاَ يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ﴾** في الوجهة والاستعداد **﴿إِلاَ مَنْ رَحِمَ رَبُّكَ﴾** بهدايته إلى التوحيد، وتوفيقه للكمال، فإنهم متفقون في المذهب والمقصد وموافقون في السيرة، والطريقة قبلتهم الحق ودينهم التوحيد

والمحبة. ولذلك الاختلاف «خلقهم» ليستعد كل منهم لشأن وعمل ويختار بطبعه أمراً وصفة. ويستتب بهم نظم العالم، ويستقيم أمر المعاش فهم محامل لأمر الله، حمل عليهم حمول الأسباب والأرزاق وما يتعيّش به الناس. ورتب بهم قوام الحياة الدنيا كما أن الفئة المرحومة مظاهر لكماله. أظهر الله بهم صفاته وأفعاله. وجعلهم مستودع حكمه، ومعارفه وأسراره».

إن القلب الطاهر هو محل تجلي الواقعيات والأسرار الإلهية. وتنعكس الأسرار الإلهية في هذا القلب قبل البحث والتحقيق وذلك مباشرة من غير واسطة، وقد يلجأ صاحب القلب في مرحلة لاحقة إلى رؤية المطالب ونقلها من مكان آخر. وهذا أصل يحكم العلاقة بين طلب الحقيقة وإدراك الحقائق. في البداية تظهر الحقائق في القلب من جهة الحق تعالى، وفي المرحلة اللاحقة يرى السالك هذه الحقائق ويشاهدها في مكان ما. وبعبارة أخرى فإن تعليم الحق سابق على كل تعليم. وهذا يصح لعموم قوله: علّمك ما لم تكن تعلم.

في خاتمة هذا البحث أود التذكير بأن جملة ﴿إِلاَّ مَنْ رَحِمَ رَبُّكَ﴾ جملة استثنائية من قوله ﴿وَلاَ يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ﴾، حيث إن هذا الموضوع يجب أن يحاط بدقة والتفات شديدين.

الصورة المنعكسة في المرآة هي صورة من ينظر فيه

تمثيل: تختلف الصورة المنعكسة في المرآة على حسب الاختلاف في الصورة كماً وكيفاً. وكل على هيئة وخاصية تمتاز بعضها من بعض.

﴿قُلْ كُلٌّ يَعْمَلُ عَلَى شَاكِلَتِهِ﴾ (٧).

النص المتقدِّم نص بسيط عبارة عن مثال. حيث يعلم الجميع أن المرآة تعكس الصورة التي تقابلها مهما كانت الظروف التي تحيط بها لجهة الكبر أو الصغر، السواد أو البياض السرور أو الندم. إلا أنه تمثيل بموضوع شديد الحساسية.

وأما الآية الشريفة التي ذكرها كشاهد فيليها قوله تعالى: ﴿فَرَبُّكُمْ أَعْلَمُ

بِمَنْ هُوَ أَهْدَى سَبِيلاً﴾.

بناءً على مضمون الآية الشريفة فإنه يجب متابعة الموضوع على أساس الإرشاد والرؤية والهداية. وقد أشرنا في الأبحاث المتقدِّمة إلى أن الأفراد البشرية مظهر ومرآة الحق تعالى. ثم إن ما يظهره المظهر ليس سوى ذات الوجود، بحيث لا يضاف إليه شيء ولهذا قيل: يخرج من الإبريق ما هو موجود فيه. نعم يقبل هذا الأمر الزيادة والنقصان. فإذا كان المظهر كاملاً فإنه يظهر الكمال، وإذا أحاط به النقص فيظهر النقص أيضاً. النقص هنا في مقابل الكمال وإلا فإن النقص في حد ذاته كمال أيضاً. النقص هنا في مقابل الكمال وإلا فإن النقص في حد ذاته كمال أيضاً. الدرجة الأولى ناقصة بالنسبة إلى الثانية، والثانية بالنسبة إلى الثالثة.

وفي نفس الوقت فالأولى تمتلك مستوى من الكمال والثانية تمتلك مستوى آخر منه وهكذا، وحيث لا يوجد مظهر تام بحكم قوله ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ فمن المحال أن نجد مظهراً تاماً كاملاً يبيِّن عين الظاهر. فالمُظهر يظهر من الكمالات بمستوى الكمال الذي يمتلكه. عندما تكون ممتلكات المرآة عبارة عن الرضوان والعطايا والعلم والرؤية القرآنية، فإن هذا يقابل فقدان هذه الأمور حيث جهنم. لا شك في وجود الحركة من جهنم إلى الجنة. أما جهنَّم فهي فقدان الفضائل وعدم العلم والرؤية القرآنية: ﴿وَإِنْ مِنْكُمْ إِلاَّ وَارِدُهَا﴾ [8]، ﴿ثُمَّ نُنَجِّي الَّذِينَ اتَّقَوْا﴾[9].

الكثرة قائمة بالوحدة

حقيقة: الكثرة (أو الكثير) قائمة بالوحدة التي هي مبدأ مفهومها. وهي أي الوحدة محيطة بكل أنواع مراتب الكثرة كلاً وكلية. هذا على نحو الجنس والنوع والفصل والموضوع والمحمول. بناءً على هذا: الظاهر والباطن هما نوعا كثرة من الوحدة. والكثرة ليست إلا أمراً اعتبارياً من الاعتبارات. وكذلك عدم التوافق أي الاختلاف في الكثرات التي من خواص الكثرات هي أمر عدمي. وتشير آية: ﴿مَا تَرَى فِي خَلْقِ الرَّحْمَنِ مِنْ تَفَاوُتٍ﴾ [10] إلى ظهور الوحدة».

تقوم الكثرة بالوحدة، ولا يتحقق للكثرة وجود إلا من خلال وجود

الوحدة. يعتبر العدد اثنان كثيراً بالنسبة للعدد واحد إلا أنه ليس سوى تكرار الواحد. وعلى هذا فالأعداد الكثيرة هي المقصود من قوله: «الوحدة محيطة بكل أنواع مراتب الكثرة كلاً وكلية».

كل ما هو ظاهر أو باطن فهو نوع من الوحدة وليست الكثرة سوى ذاك الأمر الاعتباري. وبعبارة أخرى كل ما نشاهده في الخارج بعنوان النوع، الجنس، الفصل أو الموضوع والمحمول، فهو صورة للوحدة. وهكذا أيضاً ما نشاهده من اختلاف في الكثرات. ويشير إلى هذا المدعى الآية الشريفة التي ذكرها في النهاية.

يتعرَّض صدر المتألهين الشيرازي لموضوع الوحدة والكثرة ويبيِّن تفاصيل الموضوع بما يوضح ما أراده الشبستري:

«فالوجود الحقيقي ظاهر بذاته بجميع أنحاء الظهور، ومظهر لغيره، وبه تظهر الماهيات. وله ومعه وفيه ومنه. ولولا ظهوره في ذوات الأكوان وإظهاره لنفسه بالذات ولها بالعرض، لما كانت موجودة بوجه من الوجوه. بل كانت بالله في حجاب العدم وظلمة الاختفاء، إذ قد عُلم أنها بحسب ذاتها وحدود أنفسها معرَّاة عن الظهور والوجود. والوجود والظهور يطرأ عليها من غيرها. فهي في حدود أنفسها هالكات الذوات باطلات الحقايق أزلاً وأبداً، في وقت من الأوقات ومرتبة من المراتب»[1].

أما ما هي النسبة والحدود الفاصلة بين نص الشبستري ونص صدر المتألهين، حيث يظهر أن ظاهر كلامهما متناسب. ولا بدَّ من العودة إلى النص التالي لتوضيح هذه الحدود الفاصلة بينهما: «لا يقولون بحقيقة للعالم غير هذه التجلّيات، وإضافة الحق تعالى إضافة إشراقية منبسطة وظاهرة في جميع المرائي. ثم إنهم يقصدون من النسب غير ما أراده ذوق التأله (يشير النص المتقدِّم إلى جزء من رؤية ذوق التأله). يعتقد العرفاء أن الحق تعالى غير الأشياء في مقام الظهور الفعلي وليس في مرتبة ذات ذوق التألّه، حيث يفرّون من هذا القول ومن لوازمه. وقد حاولوا نسبة هذا القول في بعض رسائلهم إلى محي الدين بن عربي والعارف جامي، وأما سبب هذه النسبة فهو الجهل بمقام ومرام المحققين من العرفاء. ولهذا السبب نظم المرحوم الشيخ محمد حسين الكمباني قائلاً:

ومـن يقـول إنـهـا ذات حـصـص	فـلـيـس بالمعنى الأعـم بل اخـص
لأنـهـا في هـذه الـطـريـقـة	تـجـلـيـات غـيـر الـحـقـيـقـة

ظهور الوحدة في الكثرة

حقيقة: ظهور الوحدة في الكثرة تكون على حسب المناسبة وتوافق الأجزاء في ذيل عنوان الحسن وملاءمة الطبع وجذب القلوب. وظهور هذه أي ظهور حقيقة الوجود وحدة سارية في جملة أجزاء الموجودات لأن سلسلة الأسباب متصلة، ولا يعلم هذا إلا بعد خفاء التعينُ العدمي.

﴿الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ﴾ (١٢).

يتحدَّث المرحوم الآشكوري في شرح رسالة النصوص للقونوي حول الموضوع المتقدم بما يؤيد ما ذكره الشبستري ويساهم في إدراك ما أراد، يقول: «ولا يخفى عليك أنه ما في الوجود شيء إلا وبينه وبين كل شيء أمر حقيقي وسر إليه يقتضي الاشتراك، وهو التجلي الإلهي الأحدي الذاتي الساري في كل شيء، وأمر آخر يقتضي تميُّز ذلك الشيء عن ما سواه وهو المسمَّى بالتعيُّن والاتحاد بذلك الشيء من جهة ظهور حكم الاشتراك، وزوال حكم ما به الامتياز هو مناط العلم والانكشاف وغلبة حكم الامتياز وزوال حكم الامتياز وزوال حكم ما به الاشتراك مناط الجهل والمانع من كمال الادراك، تدبَّر تفهم» (١٣).

يشير النصّان إلى حقيقة واحدة وهي أن الحق موجود وظاهر في كل مكان وفي كل شيء، ويؤيِّد هذا الكلام الآية الشريفة: **﴿فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللهِ﴾** (١٤).

ويعقّب الشبستري على هذا المطلب معتبراً أن ظهور حقيقة الوجود على وجه الوحدة السارية في جميع الموجودات. وهذا ما تحدَّث عنه المرحوم الآشكوري باعتباره أن هذا سر إلهي وهو التجلي الإلهي الأحدي الذات الساري في كل شيء.

ويعتقد الشبستري بأن اتصال سلسلة الأسباب لا يقبل الترديد، حيث

يرتبط الجميع بالحق تعالى، والله تعالى هو الذي يعطي كل شيء صورته وسيرته الخاصة به ﴿الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ﴾.

أما في نص المرحوم الآشكوري فهناك فقرة إضافية تحدَّث عنها سابقاً الشبستري، حيث اعتبر الآشكوري أن هناك عنواناً آخر بين الوجود الحقيقي وتجلياته يؤدي إلى تميُّز الشيء عن الآخر. فاختار عبارة التعيُّن للإشارة إلى وجه تمايز الأشياء عن بعضها فقال: «... وهو المسمَّى بالتعيُّن والاتحاد بذلك الشيء من جهة ظهور حكم الاشتراك، وزوال حكم ما به الامتياز، هو مناط العلم والانكشاف. وغلبة حكم الامتياز وزوال ما به الاشتراك مناط الجهل والمانع من كمال الإدراك».

حسن الظاهر في الإنسان

حقيقة: لأجزاء الوجود في الإنسان في حسنهم الظاهر شباهة في هذا الأمر ولها تقارب. ليس هذا التقارب والتشابه موجوداً. لأجزاء الوجود الآفاقي في حسنهم الظاهر فحسنهم مبني على اختلاف وتباعد.

ظهرت التسوية والتعديل اللذان هما مظهر الوحدة في الإنسان. ومراتب الكمالات بكلياتها كلاً يظهر في وجوده. وهو نوع الآخر وجوداً. وهو صار مظهراً تاماً وكاملاً للوجود.

﴿وَصَوَّرَكُمْ فَأَحْسَنَ صُوَرَكُمْ﴾[15].

﴿فَتَبَارَكَ اللهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ﴾[16].

أشار الشبستري في النص المتقدم إلى عدة موضوعات مختلفة:

١- لا نلاحظ اختلافاً جوهرياً عند مقايسة جمال الإنسان في جسمه الخارجي على أفراد نوعه. فجميع الأفراد تتشابه في الأعضاء كالأذن والعيون والأيدي... ولكن الاختلاف الأساسي يقع في أجزاء الوجود الآفاقي، فالماء غير النار، والحجارة غير التراب والمعادن بشكل عام تختلف عن بعضها. كل حسن ملحوظ في هذه الأجسام مختص بها لناحية الصورة والسيرة.

٢- وأشار الشبستري إلى مسألة التسوية والتعديل في الوجود الإنساني، حيث أخذ به إلى مقام المظهرية التامة، فمن خلال التعديل والتسوية والاستفادة الكاملة من الاستعدادات اللازمة يتمكَّن الفرد من الوصول إلى المراتب الكمالية بما يفوق التصور، فتظهر جميع الكمالات الإنسانية الخاصة من خلال وجوده فيصبح مظهراً تاماً كاملاً لوجود الحق.

٣- تحدَّث الشبستري في النص المتقدِّم حول عنوان آخر هو: النوع الآخر للوجود الإنساني. وقد بحثنا في المطالب المتأخرة حول العلة الغائية، حيث اتضح أن المراد والمقصود من إيجاد عالم الوجود هو الوجود الإنساني: لولاك لما خلقت الأفلاك. وتتضمن عبارة الشبستري معنى آخر، إذ قد يراد منها، الإنسان نوع آخر من ناحية الكمال، بحيث لا يمكن تصور وجود فوقه يصدق عليه مظهرية الحق.

وفي هذا الإطار يتحدَّث الشاعر حافظ بعبارات لطيفة يبيِّن أن وصول الإنسان إلى بعض المقامات التي لا يمكن لأحد غيره الوصول إليها هو السبب في وجود النوع الآخر، يقول:

حافظ بكنج ميكده دارد قرار گاه كالطير في الحديقة والليث في الأجم

استند الشبستري في حديثه عن حسن ظاهر الأفراد البشرية إلى الآية الشريفة:

﴿فَأَحْسَنَ صُوَرَكُمْ﴾، وهذه حقيقة أعلن عنها الله تعالى.

العشق الحقيقي والمجازي

لطيفة: العشق إفراط المحبة وهو حقيقي ومجازي. والمجازي منه لا يوجد إلا من جهة الحسن الذي هو في المظهر الإنساني، أي سببه لا يكون إلا حسن الظاهر.

والحقيقي منه لا يوجد إلا في قلب موصوف بالسعة – لا يسعني أرضي ولا سمائي ولكن يسعني قلب عبدي المؤمن. لأن قلب العاشق الحقيقي لا يتوجه إلا إلى صورة حُسن تام وهذا هو الذي من غلبة صورة المعشوق المجازي فيحرق التعين من المتعين أي العاشق.

إذا لم يُزح اعتبار حجُب أغيار المظهر الذي يسمَّى بالعاشق يرى العاشق بعين قلبه أن المحب والمحبوب هو الحق (جل وعلا) ولا مجال هنا للغير – هذا هو العشق الحقيقي.

﴿يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ﴾[١٧].

تنبيه: تجيء أسرار مراتب تلك الحال في رسالة سميت بـ «الشاهد» فليطلب من هنا.
﴿نَحْنُ نَقُصُّ عَلَيْكَ أَحْسَنَ الْقَصَصِ﴾ [١٨].

المتعارف على ألسنة العوام أن المراد من العشق الحقيقي عشق الحق، وأما عشق كل ما سوى الله فهو عشق مجازي، أراد الشبستري في النص الإشارة إلى المقصود منهما بعيداً عن الرائج بين العوام. العشق الحقيقي هو عشق الحق تعالى بأسمائه وصفاته، والعشق المجازي هو عشق الأشخاص الجاهلين لتجلّيات الحق، هؤلاء الأشخاص البعيدين عن الواقع والحقيقة. أما الاطلاع على الواقع والحقيقة، فإنه يبدّل المعاني عند الإنسان ويظهر الأحكام غير ما هو متعارف عليه. عندما نشاهد في العشق الذي نبحث فيه أن العشق للحق تعالى اتخذ صورة مجازية عند الذات، عندها نغرق في التفكير والتساؤل: كيف يمكن التصديق بأن الشيء الذي يعتمد عليه أكثر المؤلفين وبنوا عليه أغلب أقوالهم يجعل عشقنا للحق مجازياً.

الشهادة المنسوبة للعشّاق في مقام الوصال هي شهود الحقيقة التي هي من ثمار العشق.

في هذا المقام حيث يسلب الوجود الاعتباري من السالك العاشق، وبعبارة أخرى عندما يصبح شهيداً، يكشف له المراد والمعنى الحقيقي لمقولة: «هو النديم والساقي والمطرب والجميع». يدرك العاشق في هذا المقام أن الحق معه إلى الأبد. أما في غير هذا المقام يحتفظ السالكون غير الواصلين بما لديهم من مفهوم للعشق بالحق، نحن يجب علينا أن نردّد: اللهم إني أسألك حبَّك وحبَّ من يحبك وحب كل عمل يوصلني إلى قربك».

مما لا شك فيه أن هذه المقدّمة من المطالب الضرورية لفهم مراد الشبستري في النص المتقدّم.

إن العشق المركوز في العاشق بحكم الآية الشريفة: ﴿يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ﴾ هي أحد أسباب توجه العاشق لتذوق عشق المعشوق، فيكون عاشقاً للحق تعالى. وبما أن وجوده وعشقه وكل ما يملكه من الحق تعالى، فإن هذا

العاشق، عاشق مجازي حتى أن العنوان المعطى للمعشوق يجعل منه معشوقاً مجازياً أيضاً، والواقع أنه في الوقت نفسه عاشق ومعشوق. عندما يصح حمل هاتين النسبتين عليه فإنه من المجاز أن نطلق عليه عاشقاً فقط أو معشوقاً فقط، ولهذا السبب نلاحظ في نص الشبستري إعطاءه عنوان المجاز للمعشوق.

هناك أبحاث مطوّلة حول قول الحق تعالى في الآية الشريفة المتقدمة «يحبهم»، من جملة ذلك:

لو وصل شخص حقيقةً إلى فيض العشق في وجوده فيجب عليه أن يعلم حصوله على الفيض الفطري - حيث الصفات عين الذات الإلهية وليست منفصلة عنها.

يجب أن يعلم الإنسان السالك من قوله تعالى: ﴿فِطْرَةَ اللهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا﴾، إن محبته للحق تعالى هي من جملة الصفات الفطرية الواصلة إليه. وقد أشار إلى ذلك الحق من مقامه الرفيع فقال: «يحبّونه»، وإذا ما كان هذا حالهم، فإن الحكم الصادر عليهم لا يقبل الإنكار حيث يقول: «يحبّهم». الحق تعالى يمتلك علاقة لا تقبل الانفكاك بآثاره وصفاته وأفعاله، فهو مريد وعاشق لها، وهي مظاهره التي تخبر عنه وهو في مقامه العالي والرفيع.

حاول الشبستري في النص أن يوكل المطالع إلى كتاباً له تحت عنوان «الشاهد»، تعرَّض فيه بشكل مفصَّل لبحث العشق، ثم ذكر في النهاية الآية الشريفة التي تحكي قصة نبي الله يوسف: ﴿نَحْنُ نَقُصُّ عَلَيْكَ أَحْسَنَ الْقَصَصِ﴾ ليوضح أن قصة العشق المذكورة في ذاك الكتاب من أفضل القصص. والواقع أنه لا أثر للكتاب الذي ذكره الشبستري.

يعتقد المرحوم رضا قليخان في الهداية أنه لم يشاهد كتاب للشبستري تحت اسم الشاهد، وقد يكون المراد منه ما ذكره من أبيات شعرية في نهاية ديوانه «گلشن راز».

وأضف أنه لا ذكر لكتابٍ بهذا الاسم في الكتب المطبوعة للمرحوم الشبستري، وأكثر ما وجدته هو اسم لكتاب تضمن مجموعة آثاره في

مكتبة طهوري التي تقوم بطباعة كتبه. أما الكتب التي طبعت للشبستري في المكتبة المذكورة فهي عبارة عن: گلشن راز، سعادت نامه، حق اليقين، مرآة المحققين ومراتب العارفين.

الهوامش

(١) – سورة النجم، آية ٢٣.

(٢) – سورة الحديد، آية ٢٠.

(٣) – قاموس العلوم العقلية، ص ١٩٥.

(٤) – حسن زاده آملي، الوحدة من وجهة نظر العارف والحكيم، ص ٢٩.

(٥) – سورة النور، آية ٣٩.

(٦) – سورة هود، آية ١١٨- ١١٩.

(٧) – سورة الإسراء، آية ٨٤.

(٨) – سورة مريم، آية ٧١.

(٩) – سورة مريم، آية ٧٢.

(١٠) – سورة الملك، آية ٣.

(١١) – صدر المتألهين، إيقاظ النائمين، ص ٢٣.

(١٢) – سورة طه، آية ٥٠.

(١٣) – شرح رسالة النصوص، ص ٤٤.

(١٤) – سورة البقرة، آية ١١٥.

(١٥) – سورة غافر، آية ٦٤.

(١٦) – سورة المؤمنون، آية ١٤.

(١٧) – سورة المائدة، آية ٥٤.

(١٨) – سورة يوسف، آية ٣.

الباب السادس

في الحركة وتجدد التعينات

في الحركة وتجدد التعينات

حقيقة: التعين موجود منتسب، والنسبة أمر عرضي، والعرض لا يبقى زمانين. بناءً على هذا التعيّنات على حسب اقتضاء ذاتهم التي هي نسبية الأعراض، وتطلبن أصلها على حسب اقتضاء نسبتين فيهم أي الوجود والعدم هن وهي العدم ومشتاقة إلى مركز ذاتهما وفطرتهما. ويذهبن بسرعة تامة وحركةٍ وسريعة إليها أي إلى العدم. كالجواهر إلى مراكزهم.

﴿وَتَرَى الْجِبَالَ تَحْسَبُهَا جَامِدَةً وَهِيَ تَمُرُّ مَرَّ السَّحَابِ﴾[1].

يتعرَّض الشبستري في النص المتقدِّم لبحث كثر الجدل فيه وتوسعت الأبحاث حوله. واختلف الحكماء المسلمون في إقامة الدليل على إثبات المدعى أو رفضه. ومن المناسب أن يقوم أهل التحقيق بتدوين كتاب خاص لبحث مسألة: «تجدّد التعينات والحركة الجوهرية»، بحيث يستحضرون كافة الآراء والنظريات ليتمكّن الباحث من الوصول إلى عمق هذه الأبحاث.

لعله من غير المناسب التعرّض هنا لجميع النظريات، إلا أنه يمكن الإشارة إلى عقيدة السيد جلال الآشتياني التي قدّمها في أماكن متعددة من كتاباته.

يكتب الأستاذ الآشتياني في المجلّد الأول من كتابه «مولوي نامه» تحت عنوان: «تجدّد الأمثال والحركة الجوهرية»: «يعتقد العرفاء في تجدد الأمثال أن فيض الوجود وإعطاءه يتجدد من المبدأ الفيّاض لحظة بلحظة على الموجودات والماهيات الإمكانية، سواء كانت الماهيات الإمكانية من نوع المجرّدات والمفارقات عن المادة، أو كانت من نوع الماديات والأمور المقارنة

للمادة. سواء كانت من الجواهر أم الأعراض، وبما أن هذا التجدد والسيلان مستمر لحظة بلحظة من دون انقطاع، وبما أن المشابهة والمماثلة والاتحاد الكامل هو الذي يحكم الأجزاء المتشابهة، فإن الممكنات غافلة عن هذا التجدد ولا تشعر بوجوده الظاهر.

يعتقد صدر المتألهين أن ملاك بقاء وثبات النوع هو بوجود النفس أو المجرد العقلائي، وليس على شكل أن يتمكن العقل المجرد أو النفس (بما لهما من مقام أرفع من المادة) من تشكيل موضوع الحركة الجوهرية. وأما اعتبار عقل رب النوع المادي والمتحرّك موضوع الحركة في الجوهر فهو بعيد، إذ يعتقد أن موضوع الحركة يجب أن يكون جسمانياً ومادياً وأمراً بالقوة، لا بل مادة تملك الاستعداد للانتقال التدريجي. وعليه فالعقل الصرف المترفّع عن عالم المادة لا يكون على الإطلاق موضوع ومحل الحركة. فالحركة من شأن الطبائع والماهيات والوجودات التي تمتلك حالة منتظرة وليست من شأن الشيء المجرد والتام الوجود» [٢].

ويقول الأستاذ الأشتياني في مكان آخر:

«يتضح ممّا ذكر أن للحركة الجوهرية موضوعاً ثابتاً أشير إليه في الكلمات التي نقلناها عن الملا عبد الرزاق اللاهيجي، حيث قلنا هناك: الحركة ثابتة في الوجود السيال من ابتداء النطفة حتى الاتصال بالعقل الفعال وعروض الموت والانقطاع، فالموضوع باقٍ في الحقائق التي تمتلك وجوداً سيالاً متحرّكاً، إلا أن وجودها يكون على نحو عريض متصل، بحيث تكون كل صورة هي المقدّمة لورود الصورة اللاحقة فتجتمع المراتب والدرجات في جميع الأحوال الوجودية بوجود جمعي واحد متضمّن للصور السيالة» [٣].

ويكتب الأستاذ الأشتياني بعد ذكره المطالب المتقدمة:

«قلنا عند نقلنا كلام الشيخ هذا، إن المتحرّك موجود، وأن الوجود في الحركة الجوهرية هو ما منه الحركة والمتحرّك وما إليه الحركة، باعتبار أن وقوع الحركة في الوجود واحد يؤدي إلى امتلاكه مراتب وصور تحصل من حركة الوجودات الخاصة الموجودة في جميع المراتب بوجود واحد، وأن المادة موضوع الحركة مع صورة ما، بحيث تكون الصورة متحدة مع المادة، فيصبح هذا الحكم في جميع الصور الموجودة».

ويقدِّم الآشتياني في مكان آخر قراءة توضيحية لعملية التجدّد والحركة في الجوهر والعرض، يقول:

«من المسلَّم أن التجدّد ذاتي لأصل الحركة. وكل متحرِّك يكون منشأ للحركة فإنه يمتلك محرِّكاً سواء في الحركات العرضية أو الحركات الجوهرية. أما عندما تكون الحركة مستندة إلى الجوهر والشيء متحرِّك في واحد من المقولات العرضية، (المقولات العرضية عبارة عن: الكم، الكيف، الوضع، الأين، الملك، المتى، الفعل، الانفعال والإضافة). فإن الفاعل المباشر هو الطبيعة الجسمانية على الرغم من أن التجدد ذاتي لأصل الحركة، وأجزاء الزمان والحركة متقدِّمة ومتأخرة بنفس ذاتها. إن جميع الأفاعيل القائمة بالنفس والصادرة من مجرى الطبيعة فإنها مستندة إلى الطبيعة والمحرِّك هو الفاعل المجرَّد عن المادة. أما إذا كانت الحركة في الأعراض، فالفاعل يفيد الحركة بمعنى أنه يحرّك الجسم، وإذا كانت الطبيعة أي الجواهر سيالة متحرِّكة، فالفاعل يفيد الوجود لأصل الطبيعة، وبما أن السيلان ذاتي له فهو مستغنٍ عن العلة، حيث يجري هذا المعنى في جميع الحركات الجوهرية والعرضية سواء كان المتحرِّك جسماً سماوياً أو مادياً» (٤).

ويقول الأستاذ الآشتياني في مكان آخر:

«ألا تعلم أن الوجود يقبل الاشتداد وأن المراتب الوجودية - صعوداً ونزولاً - متضمِّنة في حقيقة واحدة، وأن المقصود من حركة الصورة هو وقوعها في المواد على نحو التدريج، حيث إن تكامل الصورة وقبول المادة للفعلية على نحو اللبس بعد اللبس، وأما الموضوع الثابت في الشيء المتحرِّك هو عدم بقائه وثباته، وأن عدم البقاء والتصرُّم هذا، مقوِّم للحركة في الجوهر. وكون الشيء بين المبدأ والمنتهى هو وجود جوهري اشتدادي يكون وجوده عين فنائه. ووحدته عين كثرته وسيلانه، وعدم ثباته وقراره هو نحو وجوده، فيتقدَّم بالأصل الثابت ويحفظ نوعه الفرد المجرَّد العقلاني كالإنسان مثلاً. وأما الفرد الملكوتي فهو الحافظ لنوعه ووحدته وبقائه» (٥).

ويقول أيضا:

«عند تصوير الحركة في مقولة الجوهر، حيث يكون المتحرِّك ذات الجوهر، فإنها تقع في جانب الاشتداد من ذات الجوهر، وتكون طبيعة

الإنسان باعتبار الجوهر قابلة للتشكيك، وباعتبار وجودها الخارجي تمتلك الاشتداد الذاتي، ولا يؤدي الاشتداد إلى أن يكون الإنسان في مقام التحوّل الجوهري وإلى تبدّله من جوهر إنسان إلى أمر آخر غير الإنسان، ذلك لوقوع الاشتداد في مراتب وجود واحد، كل ما حصل أن الوجود الضعيف قد ترك حد الضعف وانتقل إلى وجود أقوى. فهذا الانتقال قد حصل من وجود إلى وجود، وانتقل الإنسان من حد الضعف إلى حد الكمال والشدة، فالسواد يقبل الاشتداد ولكن من مقولة السواد إلى مقولة سواد هي أشد وأتم إلا أن يخرج الشيء من ناحية الحركات المتباينة والمختلفة عن نوعه، كانتقال السواد إلى البياض.

أما إذا بقي الشيء متحرِّكاً في السواد أو البياض، فإنه لا زال يتحرَّك في الأفراد المتصلة للشيء الواحد، وليس في أشياء متعددة. وقد أجاز أصحاب الحكمة المتعالية انتقال الإنسان باعتبار سيره الباطني من المقام الإنساني إلى المقام الملكي ودخوله في سلك الملائكة المقرَّبين من جهة سيره في الوجود الاشتدادي الروحاني ووصوله إلى درجات العقول والملائكة. وأجازوا أيضاً سير الإنسان باعتبار الحركة في النفس الأمّارة بالسوء ودخوله في سلك البهائم والشياطين على أساس وجوده الأخروي»[٦].

فيما يتعلق بالموضوع نتعرض لذكر ما كتبه المرحوم همائي، ثم نعرج لتوضيح نص الشبستري: مثله كنور وحرارة الشمس التي تتجدد لحظة بلحظة. وقد تشعر بحسب الظاهر أن النور واحد والحرارة واحدة من الصباح حتى الغروب، والواقع في هذه المدة هو انفصال الآلاف والآلاف من أجزاء الحرارة والنور عن الشمس والتحاقها بالأرض.

من المسلّم في القواعد الفلسفية أن الأجزاء المتماثلة للوجود والنور هي في الواقع أمر متصل واحد، وتفيد القاعدة الفلسفية أن: «الوحدة الاتصالية تساوق الوحدة الشخصية». وبعبارة أخرى بما أن الشيء الواحد يتجدد بعينه وأجزائه المتشابهة متصلة ببعضها، فإنه يبدو كواحد شخصي في الظاهر. فالذي يشاهد شعلة النار، حيث الدوران، يشعر بوجود خط متصل مستمر وسيّال، وتشكُّل الشعلة فيه شكل دائرة، وهكذا تكون الحركة القطعية المقابلة للحركة التوسطية، التي يتوهم من استمرارها وسيلانها خط ممتد في الذهن.

لو دققنا النظر لعلمنا أن تجدد الأمثال يشتمل على الحركة الجوهرية بمعنى أن مفهوم ومصداق تجدد الأمثال أوسع من الحركة الجوهرية والعرضية. ذلك لأن تجدد الأمثال يكون على سبيل الاتصال من دون انقطاع، ولعدم اختصاصها بوجود الأعراض أو الجواهر، ولا يقصد منها الكمال الثانوي في الجواهر والماهيات الجوهرية. لا بل فإن وسعة التجدد والسيلان تصل إلى المقام الأول والكمال الأول للجواهر والماهيات. ولو فرضنا أن الماهيات الجوهرية موجودة بالوجود المادي على سبيل الأصل المحفوظ، وأن التبدل والتجدد والتغيير في مراتب الجواهر وليس في أصل الذات، فإننا سنصل إلى النتيجة التالية: إن قانون تجدد الأمثال يشتمل على الحركة الجوهرية والعرضية، بمعنى أن وسعة هذه القاعدة من جهة المفهوم والمصداق تصل إلى ما هو أكثر من الحركة الجوهرية.

تبين نظرية الحركة الجوهرية التي خالفها حكماء المشاء وشكّلت واحدة من أساسيات فلسفة صدر المتألهين، أن الماهيات الجوهرية متجدّدة وسيالة بذاتها، بحيث لا تكون سيّالة بالجعل التركيبي ولا يعرضها التجدد. وبما أن تجدد وسيلان الموجودات الجوهرية أمر ذاتي لها، فهي لا تحتاج إلى علة. ثم إن الجعل المركّب الذي هو مفاد هل المركّبة لا يتعلق بها، بل يتعلّق بها الجعل البسيط أو ما هو مفاد هل البسيطة.

وبعبارة أخرى يتعلّق الجعل البسيط الذي يتعدّى إلى مفعول واحد بالوجود النفسي الذي هو مدلول «هل البسيطة» ويقصد منه أصل الوجود. ويتعلّق الجعل المركّب الذي يتعدى إلى مفعولين بالوجود الربطي أو الوجود الرابط والرابطي الذي هو مدلول هل المركّبة، والذي يقصد منه إثبات شيء لشيء آخر.

يعتبر وجود الإنسان في الخارج أحد مصاديق أصل الوجود ومن «هل البسيطة» ومدلول كان التامّة ومحل الجعل البسيط. ولكن إذا ثبت وجود أصل الإنسان، وحاولنا أن نثبت له أو ننفي عنه صفة كالشاعرية أو الكتابة حين نقول: الإنسان شاعر، أو ليس بشاعر. الإنسان كاتب أو ليس بكاتب، عندها يصبح مفاد هل المركّبة والوجود الربطي أو الرابط أو الرابطي ومدلول كان الناقصة ومحل تعلق الجعل التركيبي والتأليفي. ومن هنا قالوا: يختص الجعل التركيبي بالعوارض المفارقة للذات، ولا طريق له إلى

الذاتيات ولوازم الماهيات الذاتية.

أجرى الأشاعرة قاعدة تجدد الأمثال في الأعراض فقط فقالوا: العرض لا يبقى زمانين، وأنكروا بشدة تجدد الجواهر، لا بل اعتبروا هذا القول دخولاً في الكفر والزندقة.

وأما العرفاء فقد أجروا القاعدة في الجواهر والأعراض على السواء. فقالوا: العالم كلي ولا يبقى زمانين في كل طرفة عين. يقول المرحوم همائي في تبيين الاختلاف بين الحركة الجوهرية وتجدد الأمثال:

١- موضوع تجدد الأمثال نفس الوجود، وأما موضوع الحركة الجوهرية فهو الهيولى أو المادة المتحصّلة.

٢- يشتمل تجدد الأمثال على كافة عالم الوجود أعم من المجرّدات والماديات، أما الحركة الجوهرية فإنها تشتمل على عالم الماديات ولا تجري في المجردات.

٣- يتعلق تجدد الأمثال مباشرة بالجواهر والأعراض، وتتعلق الحركة الجوهرية بداية بالجواهر وبالأعراض بالتبع.

٤- الطبيعة في الحركة الجوهرية تمتلك اعتبارين أحدهما الوجود، ومن هذه الناحية فهي مجعولة، والثاني التجدد، ومن هذه الجهة غير مجعولة، ذلك لأن التجدد والسيلان ذاتيان للطبيعة، أما متعلّق تجدد الأمثال فهو أمر واحد لا غير وهو الوجود النفسي الذي يتعلق به الجعل البسيط.

يلاحظ المطالع أن البحث الذي نحن بصدده واحد من أهم الأبحاث الفلسفية المثيرة للجدل، وهنا ولأجل توضيح الموضوع نتعرض بشكل مختصر للآراء والنظريات الموجودة بما يضفي نوعاً من الضبط والانتظام:

١- تجدد الأمثال هو فيض إعطاء الوجود، حيث يصل الفيض إلى الموجودات كل لحظة وبلا انقطاع، سواء كانت الموجودات من نوع المجردات والمفارقات عن المادة أو كانت من نوع الماديات والمقارنة للماديات.

٢- يشتمل تجدد الأمثال على الجواهر والأعراض.

٣- لا يمكن مشاهدة وملاحظة التجدد بسبب ما يتصف به من سرعة.

٤- تجدد الأمثال أحد أنواع الفيض التدريجي الذي يدرك بواسطة الفكر.

٥- تجدد الأمثال أعم من الحركة الجوهرية، الحركة موجودة في تجدد الأمثال والحركة الجوهرية إلا أنها تنحصر في الحركة الجوهرية بالماديات.

٦- لا يمكن أن يكون العقل الصرف المترفّع عن المادة موضوعاً ومحلاً للحركة. الحركة من خصائص الماهيات والوجود الذي يمتلك حالة منتظرة والمترقب للكمال وليست من مختصات المجرد التام الوجود.

٧- تصدق الحركة في بحث الحركة الجوهرية على الموجود الطالب للكمال منذ بداية وجوده وتستمر حتى يصل إلى الحد النهائي له. ويبحث في الحركة الجوهرية عن حركة موجود واحد ووجود واحد. لا يمكن البحث في الحركة الجوهرية عن تبدل الوجود، بينما يمكن الحديث في تجدد الأمثال عن انتقال وجود إلى وجود آخر.

٨- يبحث عن شدة وضعف الحركة في مقولة العرض. اللون الواحد يصبح شيئاً فشيئاً أكثر تلوناً... ولكن لا يبحث في مقولة العرض عن تبدل اللون.

٩- في الحركة الجوهرية تمتد الحركة إلى طرف الاشتداد، وأما هذا الاشتداد لا يؤدي إلى أن يتبدل جوهر الإنسان إلى موجود آخر.

١٠- تتحقق الحركة سواء في الجوهر أو العرض في موجود واحد من دون أي تشابه أو تطابق. حيث يتحرّك كل موجود بما يقتضيه وجوده الخاص.

١١- تحدثنا عن أن تجدد الأمثال أعم من الحركة في الجوهر والعرض لذلك لا يختص وجودها بوجود الجواهر والأعراض ولا تقتصر على الكمالات الثانوية.

١٢- يمكن أن يقال في تجدد الأمثال إنه صرف الحركة والتغيير من وضع إلى وضع آخر، بينما تنحصر الحركة الجوهرية في الجانب التكاملي

فقط. وطبعاً يتركّز بحث الحركة الجوهرية في الموجود الذي يمتلك حالة منتظرة.

قبل الحديث عن نص الشبستري أود الإشارة إلى مقدمة: **«هل الحقائق عند العارف الواصل هي ما يظهر له وما يعرض عليه؟ هل إن ما نشاهده نحن من الحقائق هو ما يشاهده الآخرون»؟ وقد أكدنا مكرراً خلال الأبحاث على** أن البحث عن مقام العلم مختلف تماماً عن مقام المعرفة. هنا يطرح السؤال التالي: هل الآراء المقدَّمة هي على أساس العلم أو المعرفة؟ لا بدَّ من التعرُّف إلى رأي الشبستري في هذا الخصوص. الذي يعتقد بأن كل ما هو كائن في العالم هو في الواقع ظل وجود واحد. ماذا يقول حول التجدد والحركة؟

يقصد من التعيّن الحصول على العينية بإعطاء الوجود. الموجود الذي لا يقوم بذاته، وينتسب إلى الغير، غير واجد للوجود. هذا الموجود لا ينتسب إلى الغير كما تنتسب الأعراض إلى الجواهر، العرض دائماً إلى جانب الجوهر، أي لا يمكن مشاهدة العرض إلا من خلال وجود الجوهر، والعرض هو المتغير في الزمان (العرض لا يبقى زمانين).

بناءً على ذلك فالتعيّنات تكون على أساس ما تقتضيه الذات، ويتحقق موجوداً على أساس هذه النسبة. الأعراض بالنسبة إلى الغير موجودة وبالنسبة إلى أنفسها معدومة. لو فرضنا أنها في حالة اشتياق إلى مركز ذاتها وطلب لفطرتها الإلهية، حيث يحصل لدينا مفهومان: الأول عدم أصلها النسبي، والثاني وجود أصلها الفطري، طبعاً هذا الأمر مشروط بعدم اعتبار العدم عدماً مطلقاً، المطروح عند العرفاء هو العدم المشروط والمقيد. بناءً على هذا التوضيح يحصل عندنا أصل واحد. والظاهر من عبارة: كالجواهر إلى مراكزهم، أن الشبستري يميل إلى العدم العرفاني.

تشير الآية التي استشهد بها إلى الحركة غير المرئية للجبال، ومن هذا المنطلق يمكن إثبات حركة الأرض عيناً وعلماً باعتبار وجود الجبال عليها.

وهكذا أيضاً فيما يتعلق بالشمس، حيث يقول الله تعالى: **﴿وَالشَّمْسُ تَجْرِي لِمُسْتَقَرٍّ لَهَا ذَلِكَ تَقْدِيرُ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ﴾**[7].

كيفية حركة التعينات

حقيقة: ظهور سرعة السريان من التعيّن في الزمان من البديهيات. ويتجدد الحال من التعين أي صفته وهيئته في كل لحظة من الزمان، بحيث لا يمكن أن يُحكم عليه لسرعة سيره. وسرعة آنات الزمان منه كنهر جارٍ أو خط ممتد.

وكذلك يتجدد مكان التعين. وسرعة سريانه أيضاً ظاهرة. ولكل جزء من أجزاء الجسم مكان حركة. والحركة للمستديرة تقتضي إفناء جزء بعد جزءٍ آخر. لا شك بأن المكان هو محل أجزاء ذاك الجسم وتجدد تعين الحركة من الضروريات. إذ الخروج من القوة إلى الفعل لا يكون إلا بطريق التدريج ويدرك المبدأ والمنتهى وعدم السكون من المتحرّك من طريق التصور، (تجدّد تعيّن الحركة ذهناً؛ أي في مقام التصور لا يحتاج إلى زمان).

الزمان والمكان والحركة كلها أمورٌ ليس لها ثباتٌ وقرارٌ تتبدل آناً فآناً. على هذا تكون الجهات والأجسام والأعراض تكون تابعاً لأمر الزمان والمكان والحركة. أي تتبدل آناً فآناً.

هذا أمر محقق بأن كل جزء من المكان والحركة مع ما يتعلّق بها في كل آن في نسبة هي غير نسبة كانت لهما قبل الآن. وكل في كل آن على حسب اللبس والخلع في تعيّن خاص من الوجود والعدم.

واعلم أن من كان محبوساً ومقيّداً بالزمان والمكان لا يقدر على إدراك هذا المفهوم.

﴿بَلْ هُمْ فِي لَبْسٍ مِنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ﴾[8].

تابع المرحوم الشبستري في هذا النص الحديث عن تجدد التعينات، فأشار إلى عدة مطالب جديدة لم يذكرها في السابق.

المشرق والمغرب

تمثيل: للشمس وللكواكب بالنسبة إلى قطعات من الأرض في كل لحظة من لحظات الزمان غياب وغروب وطلوع وشروق للبقاع نتيجة المشرق والمغرب. ﴿فَلاَ أُقْسِمُ بِرَبِّ الْمَشَارِقِ وَالْمَغَارِبِ﴾[9]».

يحاول الشبستري في هذا النص إثبات الحركة والتجدد فتمسَّك هنا بحركة الشمس والكواكب. لو لاحظنا أن الشمس تسطع بنورها على الأرض المتحرِّكة، فيحصل المشرق في مكان وجود شعاع الشمس، والمشرق اسم زمان ومكان. وأما المغرب فهو محل وزمان غياب شعاع الشمس، حيث يحصل كل لحظة من خلال حركة الأرض والشمس.

وتعرَّض المرحوم قمشه إي في جانب من توضيحاته لهذه الآية الشريفة التي قد تبدو سهلة واضحة، يقول:

عندما يقسم الحق تعالى بشي، فيجب أن نلتفت إلى أن هذا الشيء ذو عظمة كبيرة.

ويلاحظ عدم الوقوف على عظمة هذه الآية الشريفة للإحساس بعظمتها بشكل محسوس: لو استعملنا جهاز حساب دقيق لمعرفة مقدار الشروق والغروب على متر مربع من الأرض لاتضح عدد الشروق والغروب في اللحظة الواحد، فلو فرضنا أن شعاع الشمس يسير على صورة السانتميتر لعلمنا وجود مئة مشرق ومغرب في المتر الواحد. وأما إذا عمدنا إلى جهاز حساس ذي دقة عالية لاتضح لنا تعداد المشارق والمغارب في المتر الواحد، وأن عددها يفوق التصوّر. وهذا ما يدعو الإنسان إلى الحيرة والدهشة من عدد المشارق والمغارب الموجودة في الكيلومتر الواحد.

هل نعلم ما هي الحقيقة التي سنصل إليها عند ملاحظتنا لكلمة الرب في قوله تعالى: رب المشارق والمغارب! وهل نعلم هويتنا وحقيقة ذواتنا إذا أضفنا إليها قوله تعالى: ﴿وَكَانَ اللهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُحِيطاً﴾.

مفهوم الأنانية ومحل وقوعها

حقيقة: تظهر الإنية من كل متعيّن وشخص من طريق استعمال ضمير «أنا» وهي واقعة بين طرفين من الظاهر والباطن وهي كلحظة واقعة بين زمانين من الماضي والمستقبل. وهي مثل الحركة الواقعة بين المبدأ والمنتهى، وهي كالخطوط التي تتركّب منها السطوح والنقطة التي هي أصل الخط من الهوية لا كيفية لها. هذه هي التي تجري وتسري في الأشخاص.

﴿كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ﴾[10]».

كثر الحديث عن ضمير «أنا»، وقد تحدّث الشبستري في بعض أبياته الشعرية موضحاً أن الذي يستعمل هذا الضمير ليس سوى الحق تعالى: «بجز حق كيست تا گويد أنا الحق» «من يتمكّن أن يدّعي غير الحق ويقول: أنا الحق».

لجأ الشبستري لذكر أربعة أمثلة لإثبات الأنانية الواقعية والحقيقية للحق. المتعيّن والمتشخص هو الذي يمكنه أن يستعمل ضمير «أنا»، وهو ليس سوى الحق تعالى.

ويتضح ما أراده الشبستري في النص من خلال الآية الشريفة في النهاية: ﴿كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ﴾ .

ما يضرب به المثل في الكذب

تمثيل: ترى قطرات المطر من وقت النزول تُرى في السماء كأنها حبل. إذ تدور نقطة الدائرة سريعاً تُظن بأنها دائرة. ويشاهد السراب في نصف النهار من اشتداد الحر كأنه ماء ﴿يَحْسَبُهُ الظَّمْآنُ مَاءً﴾ [11].

قرأنا شرح مضمون النص المتقدّم في أبحاث الأستاذ جلال الدين همائي ولا أرى ضرورة لتكرار المطالب. وعادة ما يلجأ العرفاء في سبيل تأييد آرائهم إلى ذكر هذه التمثيلات. وقد استعمل القرآن الكريم عبارة السراب كمثال على أعمال الكافرين: ﴿يَحْسَبُهُ الظَّمْآنُ مَاءً﴾.

ما رقم في ناصية الغير

حقيقة: الهيئة الاجتماعية جملة من جملات أجزاء المركب. وهي نسبة وعرض. وتعدم النسبة والعرض مع مرور الزمان. والمركّب أيضاً يُعدم بعدم أجزائه.

والأمور المعقولة بالنسبة إلى المكاشفات اعتبار، اعتبارها كاعتبار الاعتباريات بالنسبة إلى المعقولات.

وتحسب المحسوسات من جهة أنها عند العقل من جملة التعيّنات، والتعيّن في غير

الوجود ليس إلا عرضاً، وحكم الأعراض معلوم بناءً على هذا رُقمت مطلقاً في ناحية الغير بأن ﴿كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ﴾[12].

يفهم العرفاء من الآية الشريفة: ﴿كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ﴾ معنى آخر غير ما يفهمه العموم، الذين يقولون في معناها أن كل ما هو على الأرض فإنه يتحوّل إلى الموت والفناء. أما العرفاء، فلا يعترفون أصلاً بوجود لما هو على الأرض من الموجودات ليقولوا بفنائها. يعتقد العرفاء أن الموجودات كافة استمدت وجودها من الله، ولا تملك أي وجود استقلالي على الإطلاق، أما الآية الشريفة فهي إشارة إلى واقع الموجودات.

وتحدّث الشبستري مكرراً حول هذا البحث، وأما أهمية أبحاثه هنا فهي لجوؤه إلى الاستدلال كقاعدة وأساس لمدّعاه.

يعتقد الشبستري أن الصورة الاجتماعية متعلّقة بأمور من أجزاء المركّب. مثال ذلك: صورة وهيئة الحروف متعلّقة بالأجزاء التي تركّبت مع بعضها وأعطت الهيئة الخاصة، بناءً على هذا تصبح الهيئة الاجتماعية في حكم النسبة والعرض.

تحدثنا سابقاً عن أن الزمان وبسبب سرعة عبوره يساهم في زوال الأعراض والنسب. وقد قيل: العرض لا يبقى زمانين.

من جهة أخرى عندما يكون جزء من أجزاء المركّب سيّالاً متحرّكاً فإن ذلك يؤدي إلى سيلان وتبدّل جميع الأجزاء الأخرى له. وبعبارة أخرى زوال الجزء يؤدي إلى زوال المركّب والعدم الذي يواجهه الجزء يصل إلى المركّب.

الأمور المعقولة هي تلك الأمور التي يتضح موقعها من خلال العقل، وقد تتزلزل أسس وجودها بواسطة الكشف والشهود، إذ قد يظهر عدم صوابية حكم العقل، مثال ذلك: العقل يحكم بعدم قبول ترك الطفل وسط الأمواج العاتية، ولكن الكشف عن أساسيات هذا العمل قد يسمح بتركه وسطها! وعلى هذا الأساس لا اعتبار لأحكام العقل في مقام الكشف والشهود، أهمية أحكام العقل هنا كأهمية الأمور

الاعتبارية بالنسبة للمعقولات مثال ذلك:

يقضي العقل بإعطاء الإنسان الاستقلال. ويعتبره مشتملاً على وجود مستقل. لكن العرفان يرفض هذه الفكرة وهذا الوجود الاستقلالي من الأساس.

ويقول حول المحسوسات: بما أن العقل يعتبر المحسوسات من جملة التعيّنات، والتعيّن ليس موجوداً سوى في الوجود العرضي، وحكم الأعراض واضح، إذ لا وضع ثابت لها، فكان مرقوماً على ناحيتها قوله تعالى: ﴿كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ﴾.

من جملة الآيات الشريفة التي يعتمد عليها العرفاء في تأييد رأيهم الخاص في المسألة قوله تعالى: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلاَ وَجْهَهُ﴾[١٣]، وأعتقد أن البحث عن مؤيّد قرآني للمسألة يقودنا إلى القول برجحان الآية الشريفة التالية: ﴿إِنَّكَ مَيِّتٌ وَإِنَّهُمْ مَيِّتُونَ﴾ [١٤].

تعتبر كلمة «ميِّت» من الناحية الصرفية صفة مشبّهة، والصفة المشبّهة تحتوي على وصف ثابت للموصوف. يقولون: ليس من المعقول الاجتهاد في مقابل النص الصريح، ونقول في معنى هذه الآية الشريفة: إننا لو بدّلنا الصفة المشبَّهة بالفعل المضارع عندها يصبح عملنا اجتهاداً في مقابل نص صريح، ثم ألا يعلمون أنهم ميِّتون؟ (جاء في تفسير صدر المتألهين رواية عن رسول الله ﷺ يبيِّن فيها المقصود الحقيقي من الآية الشريفة، يقول: من أراد أن ينظر إلى ميِّت يمشي فلينظر إليَّ). هذه الآية الشريفة من جملة الآيات التي يجب أن يتعمَّق بها أهل الفكر ويحاولوا أن يستخرجوا الجوانب المعنوية منها. حيث توضح الآيات الإلهية الواقع الإلهي، الذي لا يجب أن نعبّر عنه بشكل سريع.

التغيير في بعض الأشياء غير محسوس

تمثيل: الصورة والهيئة من كل شخص على حسب كيفية الشخص وكميته تتغير وتتبدّل. زهرة الشجرة المثمرة تصير ثمراً. نطفة الإنسان تصير إنساناً كاملاً. هذه التغيرات على المجموع تكون في مدة مديدة، أما في كل لحظة من لحظات تلك المدة يقلُّ من الشيء شيء ويزيد فيه شيء – لا ينسى عدم الجزء يكون سبباً لعدم الكل.

مدة عمر الأشياء التي تكون قروناً وأدواراً كالأفلاك والعناصر وغيرهما هذا التغيير في هذه المدة المديدة في تلك الأشياء غير محسوس، لا يُرى إلا بعد انقضاء النشأة الأولى.(هكذا جاء في النخسة الأساسية)

﴿إِذَا السَّمَاءُ انْفَطَرَتْ ۞ وَإِذَا الْكَوَاكِبُ انْتَثَرَتْ ۞ وَإِذَا الْبِحَارُ فُجِّرَتْ ۞ وَإِذَا الْقُبُورُ بُعْثِرَتْ ۞ عَلِمَتْ نَفْسٌ مَا قَدَّمَتْ وَأَخَّرَتْ﴾ (١٥).

ويتابع المرحوم الشبستري البحث الذي قد بدأه حول حركة الأعراض والجواهر، إلا أنه يتعرَّض له هنا بشكل أوضح، حيث تتبدَّل وتتغيّر صورة وهيئة الشخص باعتبار الكمية والكيفية. يحصل التغيير في هكذا تبدّلات آناً بآن، حيث يخسر شيئاً ويضاف إليه شيء آخر، والشاهد على هذا الأمر هو وجود الأشخاص، ففي الأمس كان الإنسان يافعاً ثم شاباً ثم تبدَّلت ملامحه على أثر الكهولة... وتتبدَّل زهرة الأشجار المثمرة وتتحوّل إلى فاكهة. وتتغير النطفة في الرحم وتمر بمراحل متعدِّدة لتصبح إنساناً كاملاً. صحيح أن هذه التغييرات تحتاج إلى وقت طويل لحصولها إلا أننا نشهد في كل لحظة وآن تغييراً ما، حيث ينقص من الشيء بعض الأمور وتضاف إليه الأمور أخرى.

لو نظرنا إلى عمر بعض الأشياء التي تتصف بأنها طويلة العمر كالأفلاك والعناصر التي يتجاوز عمرها مئات السنين، لوجدنا أن التغيير يحصل فيها ولكن بشكل غير محسوس بعد انتهاء سيرها.

وإلى هذه الحقيقة أشار الشبستري من خلال الآية الشريفة التي ذكرها في نهاية البحث.

كيفية الحركة في الجواهر السفلية والعلوية

حقيقة: كلما كان أقرب إلى الحواس الظاهرة فإن التغير والتبديل فيه أظهر لأن العرض بالنسبة إلى الجواهر، والجواهر السفلية من عالم الكون والفساد بالنسبة إلى الجواهر العلوية، والعلويات بالنسبة إلى الجواهر الروحانية وإن كانت الحركة والتبديل من المتأخر أظهر من المتقدّم المسبوق الأخفى.

وحكم المرتبة في هذا بمثابة مركز المتحرّك كل دائرة تكون أبعد من المركز المتحرّك حركة المركز فيه أظهر.

﴿مَا مِنْ دَابَّةٍ إِلاَّ هُوَ آخِذٌ بِنَاصِيَتِهَا﴾ (١٦).

يطرح المصنّف في هذا النص مسألة الحركة أيضاً، الحركة في الأعراض والحركة في الجواهر سواء جواهر عالم الطبع والطبيعة، أو جواهر العالم العلوي المجرَّد عن المادة والصورة. كلّما كان الشيء أقرب إلى الحواس الظاهرة كان التبدُّل والتغيير فيه أوضح. ويتضح في الأعراض أكثر من الجواهر، وفي جواهر عالم المادة أكثر من جواهر العوالم العليا، وهكذا يتضح في الجوهر المتأخر أكثر من الجوهر المتقدِّم.

لعل أفضل تشبيه لهذا الأمر هو الدائرة التي يتحرَّك قطرها بشكل واضح وجلي ويتحرّك مركزها بشكل أخفى.

حركة القلب

رمز: قلب الإنسان في نفسه بمنزلة المركز والحركة في القلب سبب بقاء الحياة في نفس الإنسان.

أشار النبي عليه الصلاة والسلام بأن: قلب المؤمن بين إصبعين من أصابع الرحمن يقلبها كيف يشاء.

حركة فلك الأطلس دورية وهي دائرة وقعت في مقام الآخر، والحركة الكمية والكيفية جملة فوضت بها. ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ (١٧).

الحركة الدورية ضرورة تابعة لحركة المركز ولهذه الحقيقة يقولون حركة الأفلاك لتشويق النفوس. ﴿وَسَخَّرَ لَكُمُ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ﴾(١٨).

مما لا شك فيه أن الحديث عن القلب وحركته وكيفية الحركة فيه يحتاج إلى كتاب مستقل، بحيث لا يكفي التعرّض للموضوع بشكل غير منتظم، لا بل كل عنوان نتحدَّث به عنه يشير إلى زاوية من زواياه لا تبين

حقيقة المسألة. ولعلَّ الإشارة إلى مسائل: تشخُّص الإنسان، واقعية الإنسان، إدراك الإنسان، منزلة ومقام الإنسان هي من زوايا البحث الدقيقة والتي تتطلب جهداً خاصاً للاطلاع عليها. ولقد تحدَّث الإمام علي‌عليه‌السلام عن بعض الجوانب العجيبة والهامَّة في الإنسان عند قوله: لقد علق بنياط هذا الإنسان بضعة هي أعجب ما فيه وذلك القلب[19].

يشير الشبستري إلى القلب الذي هو بمنزلة المركز في الإنسان، حيث ترتبط الحياة به. وهنا لو أشرنا إلى الآيات الشريفة التي تتحدَّث عن القلب وجلعناها معياراً للبحث، لوجدنا ما يلي:

القلب هو الشي القادر على إدراك المعارف والحقائق ﴿لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا﴾[20].

القلب هو ذلك الشيء الذي يقبل التطهير، ﴿ذَلِكُمْ أَطْهَرُ لِقُلُوبِكُمْ وَقُلُوبِهِنَّ﴾ [21].

القلب هو محل الإيمان، الإيمان بدرجاته ومراتبه المختلفة بالأخص العالية منها، ﴿وَلَمَّا يَدْخُلِ الإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ﴾ [22].

يمكن للقلب أن يحمل أفكاراً هي في الواقع من الأمراض بسبب نقصها وابتعادها عن الكمالات، ﴿فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ﴾ [23].

قد تسلب قدرة القلب على الإدراك والفهم بسبب اتباعه للأهواء النفسية، ﴿وَطُبِعَ عَلَى قُلُوبِهِمْ فَهُمْ لاَ يَفْقَهُونَ﴾ [24].

للقلب مقام لو وصل إليه صاحبه لزال منه الخوف والوحشة والتزلزل، ﴿فَعَلِمَ مَا فِي قُلُوبِهِمْ فَأَنْزَلَ السَّكِينَةَ عَلَيْهِمْ﴾ [25].

القلب هو المكان الذي يختبر ويمتحن اللهُ تعالى فيه العبد بما يؤدي إلى وصوله إلى التقوى: ﴿أُولَئِكَ الَّذِينَ امْتَحَنَ اللهُ قُلُوبَهُمْ لِلتَّقْوَى﴾[26].

أعلى مقام يصل إليه القلب هو ارتباطه بالحق تعالى: ﴿وَرَبَطْنَا عَلَى قُلُوبِهِمْ إِذْ قَامُوا﴾ [27].

توضح الجملة الأخيرة موقع ومقام القلب بما لا يدع مجالاً للشبهة، حيث

لا مقام أعلى وأفضل من هذا المقام للارتباط بالحق تعالى.

وتؤيّد الآية الشريفة ما جاء في حديث رسول الله ﷺ: «قلب المؤمن بين إصبعين من أصابع الرحمن يقلّبها كيف يشاء».

لعلَّ العلم الحديث المسلّح بالوسائل الألكترونية الحديثة أبطل الكثير من نظريات القدماء حول الفلك وحركته الدورية واختصاصه بالحركة الكمية والكيفية، ومع ذلك فإن الآية الشريفة التي تتحدّث عن عرش الرحمن تبقى على قوتها. يقول ابن عربي في توضيح الآية الشريفة المتقدمة الذكر: «فكلّما استوى على عرش وجود الكل بظهور الصفة الرحمانية فيه وظهور أثرها، أي الفيض العام منه إلى جميع الموجودات فكذا استوى على عرش قلبك بظهور جميع صفاته فيه ووصول أثرها منه إلى جميع الخلائق فصرت رحمة للعالمين».

وأضيف في تعقيب الكلام المتقدّم: يقول الرسول الأكرم ﷺ: «إنما بعثت لأتمّم مكارم الأخلاق». والمقصود أن أتمّم جميع الأعمال والأفعال والصفات وأجعلها تنضوي تحت لواء الأصول الإلهية. هل يوجد أي طريق أو حل آخر للبشرية غير هذه الأصول الإنسانية؟ هل يمكن أن يكون معطي الشيء فاقداً له؟ ينقل السيد حيدر الآملي حديثاً عن الرسول الأكرم ﷺ بنفس مضمون كلام أمير المؤمنين عليه السلام، يقول: "وكأن النبي إلى هذا المعنى أشار بقوله: إن في جسد ابن آدم لصفة إن صلحت صلح بها جميع الجسد، وإن فسدت فسد بها جميع الجسد ألا وهي القلب».

ويضيف قائلاً: «وفي هذا القلب وتحقيقه أسرار لا تحتملها أطباق السماوات والأرض السبع مع ما تحتها، وقد أشار إلى بعض ذلك الشيخ الأعظم في فصوصه (في الفص الشعيبي)، ما نظره هناك:

والغرض أن مرتبته؛ (أي مرتبة القلب) عظيمة ورتبته جليلة وفوق ذلك كله إنه ما اختص نزول هودج كبريائه إلا فيه، وما جرت سلطنته في الوجود إلا به ﴿إِنَّ هَذَا لَهُوَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ﴾.

﴿إِنَّ فِي ذَلِكَ لَذِكْرَى لِمَنْ كَانَ لَهُ قَلْبٌ أَوْ أَلْقَى السَّمْعَ وَهُوَ شَهِيدٌ﴾ (٣٨).

ظهور الوجود في العدم

حقيقة: من خلال ظهور الوجود في العدم، وعروض التعيّن وظهور مراتبه وشؤونه، صارت وجوه مراتب الكمال اللاتي كن مختفيات ظاهرات على وجه وحدة كلية. وصور أسمائه تعالى اللاتي سمّيت بالأسماء الحسنى في نسبة من مراتبه وشؤونه في مرآة ممكن المعدوم على وجه فعلي حقيقي وصلن في مقام الظهور والشهود. من دون تغير وتكثر حقيقي. هذا بمثابة علم جديد يحصل ويرجع إلى جنابه.

رجوعاً إلى الحقيقة سرُّ النقطة؛ أي الإنسان وصل إلى نهايته وإلى حد تحقيقه.

بيان هذا المعنى في كتاب الله العزيز يكون على عبارات مختلفة منها: ﴿وَلَنَبْلُوَنَّكُمْ حَتَّى نَعْلَمَ الْمُجَاهِدِينَ مِنْكُمْ وَالصَّابِرِينَ وَنَبْلُوَ﴾[29].

(هكذا جاء النص في النسخة الأساسية)

يحتاج التفصيل في المطالب التي ذكرها الشبستري تحت عنوان: ظهور الوجود في العدم، إلى كتاب مستقل. ولكن ومن أجل توضيح ما ذكر وإعطاء نهج يوضح كيفية تناول هذه الأبحاث، نعمد إلى تفكيك الموضوعات التي تناولها ونطالعها بما تسمح به هذه الرسالة:

١- ظهور الوجود في العدم.

٢- عروض التعيّن.

٣- ظهور مراتب التعيّن وشؤونه.

٤- وجوه مراتب الكمال.

٥- صور الأسماء الإلهية.

٦- الأسماء الإلهية الحسنى.

٧- النسبة الموجودة دائماً في مراتب وشؤون الأسماء الإلهية.

٨- الممكن المعدوم ومقام مرآتيته.

٩- مقام فعل وظهور وشهود المعدوم الممكن.

١٠- لا يكون ظهور وشهود الممكن المعدوم سبباً لتغير وتكثر الوجود.

١١- ظهور الوجود في العدم هو بحكم علم جديد ثم العودة إلى الأصول.

١٢- بناءً على الحقيقة فإن سير الإنسان هو بحكم حركة النقطة عند وصولها إلى نهاية مسيرها، أو إلى حد يصبح تحقق الوجود لها عملياً.

١٣- أما ما هي الآيات القرآنية التي يمكن ذكرها كشاهد على هذا الأمر.

١٤- ما هي المناسبة بين الآية الشريفة التي ذكرها السبستري والبحث المطروح؟

وأكرِّر القول بأن البحث في جميع تفصيلات الموضوع يحتاج إلى كتاب مستقل، نشير إلى بعض هذه الأبحاث في ما يلي:

ا- ظهور الوجود في العدم

بما أن للوجود أقساماً متعدّدة، وقد أشار العرفاء إلى بعض هذه التقسيمات، فسنحاول بداية الإشارة إليها: «اعلم أن لفظ الوجود يطلق بالاشتراك على معانٍ:

الأول: ذات الشيء وحقيقته وهو الذي يطرد العدم وينافيه، والوجود بهذا المعنى يطلق على الواجب تعالى.

والثاني: المعنى المصدري الانتزاعي المعبّر عنه في اللغة الفارسية «هستى وبودن» والوجود بهذا المعنى لا يطلقه أحد من العقلاء على الذات أصلاً. فضلاً عن أنه يطلق على ذاته تعالى التي هي مبدأ الذوات وأصل الوجودات الإثباتية. كما في قولك: أوميرس موجود شاعر، أو زيد هو كاتب. وهذا الوجود النسبي كثيراً ما يجتمع مع العدم باختلاف الجهة. كما تقول: زيد موجود في البيت معدوم في السوق، بل العدم يعرض لنفسه.

فإن هذا المعنى من الوجود لا وجود له في الخارج مع تقييده بالخارج.

والثالث: معنى الوجدان والنيل».

التقسيم الذي قدّمناه يعود إلى صدر المتألهين الشيرازي، ذكره في كتابه (إيقاظ النائمين).

ويضيف صدر المتألهين في ذيل هذه العبارات قائلاً: «وإطلاق الوجود بالمعنى الأول على الواجب تعالى حقيقة عند الحكماء وكثير من المشايخ الموحِّدين كالشيخين محيي الدين الأعرابي، وصدر الدين القونوي وصاحب العروة (المقصود من صاحب العروة الشيخ علاء الدين السمناني) في حواشيه على الفتوحات كما مر في قوله: «الوجود الحق هو الله» [٣٠].

يجب أن أذكر هنا أن عبارة «ظهور الوجود في العدم» لا تتلاءم مع أي من المعاني الثلاثة للوجود. أما الأول فلاختصاص الوجود بالذات الإلهية المقدَّسة، حيث لا يتناسب هذا المعنى مع ظهور الوجود في العدم، والسبب هو أن ظهور الوجود في العدم مسبوق بالعدم، والوجود الإلهي المقدَّس غير مسبوق به. ليس من الصحيح أن يكون ذاك الوجود مسبوقاً بالعدم. بناءً على هذا يجب أن يشتمل ظهور الوجود في العدم على الوجود الذي لم يكن له وجود في المرحلة السابقة، ثم في اللاحقة أصبح موجوداً. ومن البديهي أن المعنيين الآخرين للوجود لا يتطابقان مع ظهور الوجود في العدم.

والظاهر أنه يجب البحث عن ظهور الوجود في العدم في بحث عروض التعيّن وظهور مراتب التعين وشؤونه، وفي هذا الإطار نعود إلى السيد جلال الدين الآشتياني نذكر بعباراته في هذا الخصوص:

١- عروض التعيُّن.

٢- ظهور مراتب التعيُّن وشؤونه.

تنحصر جميع مراتب الموجودات الصادرة عن وجود واحد في خمسة مراتب، وتتحقّق كليات تجلّي وظهور الحق تعالى في هذه الخمسة أيضاً. وقد عبّر أهل المعرفة عن هذه المراتب بالحضرات الخمس أو الست كما في بعض التعابير:

الأول: حضرة الذات، وقد عبَّروا عنها بالغيب المطلق وعنقاء المغرب والكنز

المخفي.

قيل: ما وحّده من كيّفه ولا حقيقته أصاب من مثّله، وفي التنزيل ﴿وَيُحَذِّرُكُمُ اللهُ نَفْسَهُ﴾.

الثاني: حضرة الأسماء والصفات، حيث يظهر الحق هناك بأسماء وصفات مختلفة، وقد عبّر عن هذا المقام بمقام الكمّلين، وورد في الأدعية المأثورة على شكل: بالاسم الذي خلقت به كذا...

الثالث: حضرة الأفعال وعالم الأرواح والعقول المجرَّدة، أعم من العقول الطولية والعرضية والملائكة المهيمية التي لا دور لها في التسطير والترقيم.

الرابع: عالم المثال، يظهر الحق تعالى في هذه الحضرة بصور مختلفة دالّة على الحقائق.

الخامس: حضرة الحس، يظهر الحق تعالى في هذا الموطن بصور كونية متجدِّدة خلقية.

ثم بدا بصورة خلقه ظاهراً   في صورة الآكل والشارب

السادس: الكون الإنساني الجامع الضابط لجميع الحضرات.

«حقيقة الإنسانية عبارة عن معاد الوجود».

تتمة: حقيقة الوجود بناءً على طريقة أهل التوحيد، هي تمام هوية الحق تعالى. والوجود المنبسط والفيض المقدَّس والنفس الرحماني هو المجعول بالذات، وأما الوجودات المقيَّدة فهي المجعولة بالتبع. وهذا ما اتفق عليه الكمَّلين من العرفاء أمثال محي الدين العربي الأندلسي، وصدر الدين القونوي، والملا عبد الرزاق الكاشاني وآخرين. يختلف هذا المسلك عن مسلك ذوق التألّه الذي يقول به جلال الدين الدوّاني والبعض الآخر من الذين اتبعوه، حيث كانوا يقولون بوحدة الوجود وكثرة الموجود ويعتبرون أن الموجودات هي ماهيات متباينة ولا مراتب لها.

يعتقد هؤلاء العظماء أن الوجود المحض هو الحق تعالى، والوجود المطلق

هو فعل الحق، والوجودات المقيّدة أثر الحق. ويصدق الموجود على الحق تعالى والأشياء الأخرى والوجود المنبسط على نحو الاشتراك المعنوي. **يجوز بحسب البرهان العقلي إطلاق الموجود بمعناه اللغوي على الحق تعالى والممكنات، لأن الموجودات هي التجليات الذاتية للحق وهي موجودة بوجود حقيقي»** [٣١].

بعد التعرف على هذا البحث نتساءل: لماذا تكون الممكنات أموراً معدومة؟ السبب هو عدم امتلاكها للوجود. إنها تشكُل مقام فعل وظهور الحق تعالى، وهذا المعدوم الممكن مرآة تُظهر الحق تعالى. الوجود واحد. ولكن التغيُّر والتكثر هو من آثاره الوجودية. فاليد الواحدة عندما تأخذ قلماً تخط ما تشاء على صفحة الورق وتظهر الكثرة منها.

أشار المرحوم الملا هادي السبزواري إلى الحقائق التي ذكرنا في حواشية على الشواهد الربوبية لصدر المتألهين، يقول في التعليق على الآيات التالية:

﴿وَلِلَّهِ مِيرَاثُ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ﴾ [٣٢]. ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلاَ وَجْهَهُ﴾[٣٣].

﴿كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ ◊ وَيَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلاَلِ وَالإِكْرَامِ﴾ [٣٤].

«الميراث الوجود الحقيقي الذي هو طرد العدم وهو عين العلم والقدرة والإرادة وسائر صفات الكمال. ولم يكن في الواقع إلا ملكاً لله تعالى، لأن نسبة الشيء إلى قابله بالإمكان وإلى فاعله بالوجوب. وأشرف الماهيات الإمكانية في مالكيتها للوجود ومساوقاته واستسمنت ذوات أورام ويوم البروز حصص الحق»[٣٥].

أشار الشبستري في النص إلى موضوع سير النقطة؛ أي الإنسان والسير النهائي للنقطة وَحَدَّهَا التحقيقي، حيث يتطابق الموضوع مع المرحلة السادسة التي ذكرناها تحت عنوان الحضرات وهي ظهور الاستعدادات في الإنسان بالقوة، وتصل هذه الاستعدادات إلى فعليتها عند السير إلى الله، حيث يصل السالك إلى الحدود النهائية وإلى الكمال المطلوب. ويؤيد المطلب الآية الشريفة التي استشهد بها.

الجزء وكيفية قدرته

حقيقة: لكل جزء من الجزئيات في حالة الفعل والظهور بالنسبة إلى المبدأ اسم خاص.

والأسماء من جهة ناظرة بأجمعها إلى ذات واحدة ومتحدة في الوصف إلى موصوف واحد؛ أي الله لا جرم وإن كان الجزء على حد لا يمكن تقسيمه وتجزئته إلى قسم وجزء. هو من جهة اتصاله بالمبدأ قوة مساوٍ لجملة مراتب الجزئيات بتمامها لأن الله تبارك وتعالى هو مقوّم ذاك الجزء وهو وصف من أوصافه وبتعبير اسم من أسمائه.

أي هو الله عز اسمه ناظر وقيوم على جميع وجوه أسمائه وأفعاله.

﴿فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللهِ﴾[٣٦].

من وجهة نظر الفرد الحق فإن في جميع الأشياء ولكل الأشياء وجهة حقّانية، ولكن النفس قد تمنع من هذه الرؤية الواقعية.

بعد هذا الاستعراض لأفكار وعقائد الشبستري اتضح لنا أنه من الأشخاص المعتقدين بأن للوجود وجهاً واحداً ومظهراً واحداً، حيث وجه الله وظهوره في جميع الأشياء. إلا أن لهذا الظهور في كل مكان وجهاً وصورة باعتبار المقام. وكل مقام يشير إلى اسم وصفة من الوجه الحقيقي، ولهذا عندما نقول في الأسماء: يا مجيب، يا كريم، يا رحيم، يا رحمان، يا ودود، فإننا نشير إلى نماذج من تلك الأسماء التي تحكي عن وصف للموصوف، فكل ما يظهر الوجود والظهور في الوجود فهو وصف لتلك الوجهة والتجلي والظهور، حيث تكون الذات واحدة، وأما الصفات فلا حد ولا حصر لها. **﴿وَإِنْ تَعُدُّوا نِعْمَةَ اللهِ لاَ تُحْصُوهَا﴾**[٣٧]. فظهور النعمة في قالب الوجود يكون ضمن شروط وحدود معيّنة.

أشار الشبستري في المتن إلى موضوع لا أعتقد أن أحداً من العرفاء تعرَّض للحديث عنه.

وهنا ومن أجل فهم وإدراك نص الشبستري أشير بداية إلى أقوال البعض:

«فالوجود للأشياء هو نفس كون الأشياء لا كون غيرها فيها أولها»[٣٨].

«الفرق بين أسماء الله وصفاته في عرف العرفاء كالفرق بين المركّب والبسيط. فإنهم صرّحوا بأن الذات مع اعتبار صفة من الصفات هي الاسم. وقد يقال الاسم للصفة. إذاً الذات مشترك بين الأسماء كلها والتكثر فيها بسبب تكثر الصفات، ولذا اختلفوا في أن الاسم عين الذات أم غيرها» [٣٩].

«اعلم أن الحق من حيث إطلاقه وإحاطته لا يُسمّى باسم ولا يضاف إليه حكمٌ ولا يُتعيّن بوصف إلخ».

أقول بعون الله تعالى ومستمدّاً من أوليائه لمّا ثبت بالبرهان العرشي، أن حقيقة الوجود، والوجود المطلق والوجود المحض هو الواجب تعالى، جل شأنه. وهو المأخوذ بلا شرط، لا ما قيّد بالاطلاق، فهو المجرَّد عن القيود. والمحض هو الخالص عن كل شيء.

وهذا الوجود خالص من كل قيد واعتبار، فلا مجال للاعتبارات فيه أصلاً حتى عن هذا الاعتبار، فلا يشوبه شيء من اللواحق فهو بهذا الوجه والاعتبار لا تركيب فيه ولا كثرة، بل لا اسم له من الأسماء الحقيقية ولا رسم، إذاً الاسم على اصطلاح العرفاء والمحققين هو الذات باعتبار معنىً من المعاني وتعيُّن من التعينات يسمُّون ذلك المعنى بالصفة والنعت وحيث لا اعتبار مع الذات فلا صفة ولا نعت فلا اسم، فيكون مجرَّداً عن ساير أحكام الأسماء. (إذ قد علمت أنها بهذا الاعتبار هي المطلق من غير اعتبار شيء من التعينات) [٤٠].

بعد ذكر هذه الأقوال نتعرّف على الذات، الصفات، التعيُّنات وأسماء الحق عز اسمه. وهنا السؤال: كيف تكون الذات المترافقة مع صفة أو تعيّن أو مسمّى؟ وأما الجواب فهو في عبارات الأستاذ جلال الدين الآشتياني: «حقيقة الوجود واحدة بالوحدة الإطلاقية والوحدة الإطلاقية عين الوحدة الشخصية، وحيث إن التشكيك يحصل في أصل الواحد، فحقيقة الوجود تكون مبدأ واجباً مقوّماً في مرتبة وممكنة متقوِّمة في مرتبة أخرى. تكون علة في مواطن وفي مواطن أخرى معلولة. تكون شديدة في مرتبة وضعيفة في أخرى»[٤١].

ويضيف الأستاذ الآشتياني في حاشيته قائلاً: «لكن صدر المتألهين يعتقد بوقوع التشكيك في مظاهر الوجود وأراد النفي من خلال وجود المراتب كما قررناه في بعض تعاليقنا»[٤٢].

في هذا الإطار من المناسب التعرّض لبعض عبارات الشيخ السيد حيدر الآملي، يقول:

«اعلم أن ظهور الحق تعالى في صور الموجودات هو كظهور الألف في صور الحروف على السواء. لأن الألف إذا نزل من حضرة علوّه وارتفاعه وإطلاقه وتجرده إلى حضرة تسفُّله وانخفاضه، وتُقيُّده بصورة الباء صار باء وثاء إلى غير ذلك من الحروف.

ومن حكم ترتيب الحروف أنه ليس هناك حرف إلا وفيه ألف صورة ومعنى، أما الصورة فكقولك: باءٌ وثاءٌ إلى آخر الحروف. وأما المعنى فكقولك ميمٌ، ونونٌ وجيمٌ لأن الواو والياء يقومان كل واحد منهما مقام الألف في موضع الاحتياج كما لا يخفى على أهله.

فحينئذٍ يجوز للعارف بهذه الأسرار أعني بأسرار الحروف أن يقول: ليس في الحروف إلا الألف. وليس في الخارج إلا الألف. وكذلك (شأن) الحق تعالى فإنه إذا نزل من حضرة علوّه وارتفاعه وإطلاقه وتجرُّده إلى حضرة تعيُّنه وتقيّده التي هي انخفاضه وتسفّله بصورة الخلق لقول النبي ﷺ: «خلق الله آدم على صورته صار اسمه خلقاً أو عقلاً أو فلكاً أو غير ذلك من الأسامي المذكورة، وكذلك الأمر بالنسبة إلى باقي الموجودات».

ومن حكمة ترتيب الوجود أنه لا يكون هناك موجود إلا ويكون الحق معه صورةً ومعنىً، أما الصورة فلأن الصورة عبارة عن ظواهر الأشياء وتعيناته وتشخُّصاته وليست ظواهر الأشياء إلا هو. وأما المعنى، فلأن المعنى عبارة عن بواطن الأشياء وحقائقها وذواتها، وليست بواطن الأشياء وحقائقها وذواتها إلا هو، لقوله تعالى فيهما؛ (أي في معية الحق للأشياء في الصورة والمعنى) وفي أوليته وآخريته أيضاً، ونسبة كل واحد منهما إلى الآخر ﴿هُوَ الأَوَّلُ وَالآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾؛ لأنه بواسطة ظهوره من البطون وبروزه من الخفاء سمَّى نفسه بالأول والآخر والظاهر والباطن.

وأيضاً إذا ثبت أنه ليس في الوجود إلا هو، فلا يكون في الظاهر والباطن والأول والآخر عقلاً ونقلاً وكشفاً إلا هو. وهذا واضحٌ جلي. فحينئذٍ يجوز للعارف أن يقول: ليس في الوجود سوى الله. وليس في الوجود إلا الله وغير ذلك من الكلام الدال عليه مثل قولهم: لا يعرف الله إلا الله. ولا يرى الله إلا الله. ولا يدل على الله إلا الله. ولا يحب الله إلا الله.

وإذا عرفت هذا فها هنا نكتةٌ لا بد منها وهي أن الألف إذا كان في الأول مثلاً عالماً بذاته وبأن لها قابلية أن تظهر بصورة جميع الحروف وعالماً بماهيات الحروف وحقايقها وأوضاعها وأشكالها فإذا ظهر هذا الألف مثلاً بصورة الجيم. فلا يكون للجيم على الألف اعتراض ولا حجة «بأنك لم ظهرت فيَّ بصورة الجيم» ذلك أنه لو ظهر (الألف) في الجيم بصورة الدال، مثلاً، لكان خارجاً عن العدل والحق، لأن العدل هو أن الظاهر لا يُظهر في مظهر إلا على الوجه الذي ذاك المظهر عليه. والجيم لا يطلب منه (أي من الألف) أبداً بلسان الاستعداد إلا الظهور بصورة الجيمية لا غير، وكان يلزم منه (أي إذا ظهر الألف في الجيم بغير صورة الجيم) قلب الحقائق. وقلب الحقائق بالاتفاق محال.

فحينئذٍ لا يمكن ظهور الألف بصور الحروف إلا على الوجه الذي (هي) عليه تلك الحروف. وهذا معنى قول المحققين المطلعين على الحقائق كشفاً وذوقاً: إن الحقائق غير مجعولة بجعل الجاعل. وهذا قطرة من بحر سر القدر، وفيه أسرار أُخر لا يجوز إفشاؤها أصلاً إلا لأهلها.

﴿إِنَّ فِي ذَلِكَ لَذِكْرَى لِمَنْ كَانَ لَهُ قَلْبٌ أَوْ أَلْقَى السَّمْعَ وَهُوَ شَهِيدٌ﴾[٤٣].

تركّز البحث حول ظهور الوجود بوجه جامع وفي هذا الإطار ذكرت مجموعة من آراء الحكماء والعرفاء. الجامع بين هذه الآراء الاعتقاد بأن الوجود واحد وأن ما يسمّى في الخارج «الموجود» ما هو في الواقع إلا مظهر وتجلي لذاك الوجود الواحد. ويؤيد الشهود والرؤية الواقعية هذه المسألة. ونجد لها مؤيدات عدة من خلال آيات القرآن الكريم. ولكن ما هي مسؤوليتنا ووظيفتنا في مقابل الخطابات الإلهية، التي جعلتنا محل خطابها وحملتنا مجموعة من الأوامر والنواهي؟ هل الاطلاع على الواقعيات والوصول إلى نهاية المسير ينقض الخطاب القرآني الذي يتوجه إليّ وإليك وإلى الجميع؟

بالتأكيد لا، ذلك لأن حكم البدايات يتعلّق بالبدايات، وحكم النهايات أيضاً يتعلّق بالنهايات. ما دام البشر يعيشون في عالم الدنيا فهم مأمورون بالعمل بأحكام القرآن ومقيّدون بالالتزام بأوامره ونواهيه. مهما وصل الإنسان إلى مراتب الشهود والعرفان وكان شهوده صائباً صحيحاً، فهذا لا يبرّر له ترك القرآن وعدم العمل به. وهنا عندما يصل السالك إلى مقام حق اليقين، حيث ترفع الحجب والستائر من أمامه وتظهر له عينان، يشاهد بإحداهما الكثرة وبالأخرى الوحدة، وتبقى أعمال العباد باقية على قوتها، لا بل يجب أن يمتلك قدرة أكبر على إتقان الأعمال والإقبال عليها، ولهذا جاء القول: «لي مع الله وقت لا يسعني فيه ملك مقرَّب ولا نبي مرسل». وهنا في هذه الحالة هو مأمور بأن:﴿وَمِنَ اللَّيْلِ فَتَهَجَّدْ بِهِ نَافِلَةً لَكَ عَسَى أَنْ يَبْعَثَكَ رَبُّكَ مَقَاماً مَحْمُوداً﴾ [٤٤]، ماذا يعني أن يتحمَّل الرسول الأكرم هذه الفريضة بعد أن وصل إلى مقام النبوة والدرجات الرفيعة في المراتب الإنسانية العالية، حيث سلب الأنانية والفناء سوى إجراء أحكام العبودية؟

وكأننا لم ندرك بعد موضوع العبادة، ولم نعلم لماذا أمر الله عباده بالإتيان بالأعمال والأحكام العبادية، بحيث لا يمكن للإنسان تركها في أي مقام وحال.

الأحكام الإلهية بالأخص أحكام العبادة هي من الألطاف الإلهية الخفية التي تصل إلى البشر عن طريق العبادة. لقد حصر الله تعالى طرق إنزال الفيض في الإتيان بالأعمال العبادية.

وبما أنه لا حد ولا نهاية لفيض الكمالات الإلهية، وبما أن إرادته تعالى تقتضي أن يصل المظهر إلى أكبر مقدار من الكمالات، لذلك كان فضله على العبد فأمره بالقيام بالأعمال العبادية، حتى وإن وصل إلى الكمال المطلوب. يمكننا الوقوف على هذه النقطة من خلال الآية الشريفة ﴿ وَمِنَ اللَّيْلِ فَتَهَجَّدْ بِهِ ....﴾ [٤٥].

التغيير في المتعلق ليس موجبا للتغيير في المتعلق

حقيقة: ظهور أحكام الجزء في الكل أو الجزئي ليس موجباً للتغير والتعدد والتجزئة في الكل أو الكلي؛ لأن الكلي أو الكل محيط وواجد ما وجد الجزء أو يوجد. والكلي أو الكل بسيط وكامل. وليس العلم وغير العلم الذي هو نسبة إلا على وجه واحد.

الكثرة والاختلاف في المتعلق ليس موجباً لإيجاد الكثرة والاختلاف في المتعلّق. على الخصوص إذا كانت نسبة المتعلق فيه أمراً عدمياً واعتبارياً له. الكل أي الحق المتعال على نحو كليته متجلٍ في أي ذرة من الذرّات، وحكم المراتب في أي ذرة إلى ما لا نهاية لها ثابت والحكم على وجه واحد من دون تغيّر وتعدد. هذا ممكن إدراكه بأقل فراسة.

إذا أدرك السالك حقيقة أمر العدميات والاعتباريات تُحلُّ له جملة المشكلات والمغالطات من الأمور الوهمية والخيالية والعقلية.

﴿إِنَّ اللهَ وَاسِعٌ عَلِيمٌ﴾ [٤٦].

لا يؤدي ظهور أحكام الجزء في الكل وأحكام الجزئي في الكلي إلى وجود تغيير في الكل أو الكلي. مثال ذلك: لو أخذنا بعين الاعتبار قطعة قماش بطول متر واحد، ثم تعرَّضت في أحد زواياها للاسوداد أو التمزيق، فهل سيؤدي هذا الأمر إلى اسوداد كل القطعة لمجرّد أن اسودت زاوية منها. مثال آخر: ورقة الشجرة جزء منها، فهل يؤدي تغير الورقة إلى تغيير كل الشجرة.

مثال آخر: هل يؤدي موت إنسان واحد إلى موت كل البشر.

أولاً الكل محيط، وثانياً واجد لمجموع ما يمتلكه الكل. المفروض أن الكل أو الكلي أمور بسيطة لا طريق للنقصان إليها. وهي أمور كاملة بمعنى أنها لا تمتلك حالة منتظرة. العلم، القدرة، الإرادة، وسائر الصفات المأخوذة موجودة في الكل أو الكلي على وجه واحد، بمعنى عدم زيادة العلم على القدرة والقدرة على العلم لأنها جميعها في مستوى واحد. ولا علم عند أحد من البشر عن هذا المستوى الواحد.

من جهة أخرى الكثرة والاختلاف في المتعلق لا تؤدي إلى الكثرة والاختلاف في المتعلَّق. الروح واحدة في وجودي ولكن متعلقاتها كثيرة. فكثرة متعلقات الروح لا توجب كثرة وتعدّد الروح بالأخص إذا كان التعلق اعتبارياً فهو لا يمتلك وجوداً استقلالياً. مثال ذلك: الممكنات على أساس أن وجودها ليس منها.

الكل الذي عبّر عنه في النص بالحق المتعال في كليته المختصة به متجلٍ في كل ذرة من الذرات، حيث إن سطوع تجليه على السواء، فهو يقبل من التجلي بمقدار ما يتسع ظرفه وطاقته. وهذا ما يشير إليه حكم المراتب في كل ذرة من الذرات. وأما حكم الوجود فهو على وجه واحد من دون تغيير أو تبدّل أو تعدّد.

السالك الذي يصل إلى نهاية مراتب السلوك، أو السالك الواصل تحل عنده الكثير من الإشكاليات التي تعود إلى مسائل العدميات أو الاعتباريات بالأخص المغالطات والأمور المتصفة بكونها من الوهميات أو الخياليات أو العقليات. فكما أن الله تعالى يتصف بصفة العلم الواسع فهو يتصف به ولكن كما تقتضيه مرتبته، وهذا ما تؤيّده الآية الشريفة التي استشهد بها نهاية النص. حتى إن الظلمات تمحى وتزول عند وجود النور الإلهي: ﴿وَجَعَلْنَا لَهُ نُوراً يَمْشِي بِهِ فِي النَّاسِ﴾ (٤٧).

ثم توضح الآية الشريفة التالية وضع السالك الذي كانت الظلمة تحيط به وكان في عداد الأموات:﴿أَوَمَنْ كَانَ مَيْتاً فَأَحْيَيْنَاهُ وَجَعَلْنَا لَهُ نُوراً يَمْشِي بِهِ فِي النَّاسِ كَمَنْ مَثَلُهُ فِي الظُّلُمَاتِ لَيْسَ بِخَارِجٍ مِنْهَا﴾.

المبدأ والمنتهى من الكثرة هي الوحدة

حقيقة: المبدأ والمنتهى من الكثرة هي الوحدة. لمّا كانت الوحدة ابتداء الكثرة وإنتهاءها لا جرم نهاية رتبة الكليات تتمركز في الأشخاص ومن الأشخاص في شخص مخصوص، الشاخص فيهم الذي كماله سبب تميّزه وفصله أي بالعلم والقدرة والنطق والخواص منها.

العلم والقدرة والنطق في الإنسان هي سبب امتيازه عن الحيوان. وفي نفس محمد صلوات الله وسلامه عليه هذه الكمالات صرن سبباً أن يجلس في مقام لا يمكن لأحد أن يصل إليه هو في غاية الرتبة ونهاية المقامات. أمره في قدرة فعله وتأثير نفسه يكون على حد الإعجاز وخرق العادة.

﴿وَرَأَيْتَ النَّاسَ يَدْخُلُونَ فِي دِينِ اللهِ أَفْوَاجاً﴾(٤٨). هذا من كلام: ﴿لاَ يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلاَ مِنْ خَلْفِهِ﴾(٤٩). ومن هذه الجهة وقعت بعثته في آخر الزمان وقريب بالساعة.

«بعثت أنا والساعة كهاتين». ﴿اقْتَرَبَتِ السَّاعَةُ وَانْشَقَّ الْقَمَرُ﴾[50].

الحق المتعالي هو المبدأ والمنتهى، ﴿إِنَّهُ يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ﴾[51]، الوحدة هي المبدأ والمنتهى، وهو الأول والآخر.

لا شك أن الاختلاف والتفاوت من لوازم الكثرة، والتفاوت من لوازم الكثرة، حيث يحصل الاختلاف في النوع والجنس والفصل. يقع النوع الإنساني في مراتب متنوّعة بما أنه يحمل المعنويات الإنسانية. ويشكل هذا الاختلاف في الرتبة من قبل الحق تعالى سبباً في الأفضلية والتفوق حتى عند الأنبياء عليهم السلام: ﴿تِلْكَ الرُّسُلُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ﴾[52]. لا يجب أن نغفل عن أن الأفضلية والتفوق في ذاك المقام من الامتيازات الخاصة التي أعطاها الله تعالى للعباد، فالفيض العام غير الفيض الخاص. الفيض الخاص هو الذي يميِّز الفرد عن الأفراد الأخرى، أما القدرة، العلم، والنطق، فهي من الفيوضات العامّة التي تميِّز الإنسان عن الحيوان. ومن الفيوضات الخاصة أيضاً وجود المعرفة التي تميِّز البشر عن بعضهم الآخر وتؤدّي إلى أفضلية البعض على البعض الآخر.

الفيض العام من الأمور التي يعطيها الله تعالى من دون طلب، أما الفيض الخاص فهو من الأمور التي لا تُعطى إلا مع سؤال وطلب. أما كيف يتحقق السؤال والطلب؟ فمن طرق متعددة: أهمها القيام بالأوامر الإلهية والابتعاد عن المحرّمات واللسان الذي يشعر بالطلب، وذلك عندما يقر اللسان بواسطة الأدعية المتعدّدة بالجهل والعجز وطلب العفو والمغفرة فإن هذا ما يمهّد الطريق لاستجابة الطلب.

عندما يقوم المصلّي بإجراء أمر: أقم الصلاة، فإنه بقوله إهدنا الصراط المستقيم يعبِّر عن حاجته وطلبه للفيض الخاص.

إن طهارة النفس وطيب الطينة وطلب الفيض الخاص الذي كان متحققاً في الرسول الأكرم ﷺ أوصله إلى مقام من الكمال، بحيث أراد الله تعالى له أن لا يشقى في إبلاغ الأحكام للعباد: ﴿طه ۞ مَا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْقُرْآنَ لِتَشْقَى﴾[53]، وهذا ما أراده الشبستري في عباراته المتقدّمة.

إن دخول الناس في دين الله تعالى أفواجاً مرهون بكيفية تبليغ الأحكام بواسطة الرسول الأكرم ﷺ. وهذا ما أراده الشبستري من الآية الشريفة التي استشهد بها: ﴿فَبِمَا رَحْمَةٍ مِنَ اللهِ لِنْتَ لَهُمْ وَلَوْ كُنْتَ فَظّاً غَلِيظَ الْقَلْبِ لاَنْفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ﴾ (٥٤).

ثم يضيف بأن هذا الكلام هو كلام الله تعالى ولا طريق إلى إبطاله، حيث يبقى حكم القرآن لا يؤثر فيه الزمان: ﴿لاَ يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلاَ مِنْ خَلْفِهِ﴾ (٥٥).

ولهذا السبب كانت بعثته صلوات الله وسلامه عليه في آخر الزمان وقريبة من ساعة القيامة.

يشير الشبستري إلى حديث عن الرسول الأكرم ﷺ ذكره أكثر العرفاء وأرادوا من خلاله التأكيد على مقام آخر له. يقول الرسول ﷺ: «بعثت أنا والساعة كهاتين»؛ والمقصود أنها كانت منذ الأزل. لقد كانت بعثتي منذ ابتداء الزمان وشروعه؛ لأن السبابة والوسطى المتصلتين ببعضهما كانتا منذ ابتداء الزمان ومن موقع واحد.

ينقل المرحوم السيد حيدر الآملي هذه الرواية في كتابه جامع الأسرار ومنبع الأنوار ويجمعها إلى رواية معروفة أخرى: «كنت نبياً وآدم بين الماء والطين». أي بين العلم والجسم (٥٦).

ويذكر سعيد الدين فرغاني مفهوم الرواية في تعليقه على أحد أبيات ابن الفارض في القصيدة التائية:

ومن عهد عهدي، قبل عصر عناصري إلى دار بعث قبل إنذار بعثتي

ويكتب بعد ذكره الروايتين المتقدِّمتين: وإشارتي بإصبعي المُسَبَّحة والوسطى. والمقصود أن نبوة الحقيقة المحمَّدية ورسالته ثابتة قبل ظهور الصورة الآدمية والصورة العنصرية المحمدية، حيث عالم الغيب (٥٧).

نحن الآخرون السابقون

حقيقة: في خطوط الدائرة انتهاء الخط متصل بابتداءه. الأمر كذلك في الدائرة الوهمية؛ أي الدائرة التي توجد من سرعة سريان النقطة أيضاً. أي يكون الآخر عين الأول.

«نحن الآخرون السابقون، من رآني فقد رأى الحق» ﴿إِنَّ الَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ اللَّهَ﴾ [58].

يفيد مفهوم عبارة: نحن الآخرون السابقون، إننا نحن الموجودون في الآخر من جملة الأشخاص الذين ثبت وجودهم في السابق. وجودنا هو وجود الحق، على اعتبار أن الآخر عين الأول والأول عين الآخر. في النص المتقدِّم تمسَّك الشبستري لإثبات الوحدة بروايتين وآية، وقد ربط المرحوم السيد حيدر الآملي الرواية المذكورة أعلاه بالوجود المقدَّس لرسول الله ﷺ: «كنت نبياً وآدم بين الماء والطين»[59].

أما الرواية الثانية فهي قول الرسول ﷺ: «من رآني فقد رأى الحق».

وتؤكِّد الآية الشريفة على أن الذين يبايعونك هم يبايعون الله بشكل يقيني. وقد استفاد أكثر العرفاء من الشاهد لإثبات الوحدة.

جاء في تفسير بيان السعادة حول الآية الشريفة أن هذه الجملة هي في حكم جواب عن سؤال مقدَّر في مقام التعليل أو بيان حال. بمعنى أن السائل قد يكون أراد الاستفهام عن حال المبايعين لرسول الله ﷺ. فجاء الجواب بأن الذين يبايعون الرسول ﷺ وكأنهم يبايعون الله. ثم يضيف شارحاً السبب في ذلك: «لأنك مظهر لله ولا حكم للمظهر حين ظهور الظاهر فيه، وإنما الحكم للظاهر فقط».

يقول ابن عربي في تفسيره:

«إن الذين يبايعونك، هذه المبايعة، هي نتيجة العهد السابق المأخوذ ميثاقه على العباد في بدء الفطرة، وإنما كانت مبايعته مبايعة الله، لأن النبي قد يفنى عن وجوده ويحقق الله في ذاته وصفاته وأفعاله فبايعته مبايعة الله تعالى».

ويقول ابن عربي في اعتبار هذه البيعة بيعة الرضوان:

«ومن أوفى بالمحافظة على نور فطرته فسيؤتيه أجراً عظيماً، بأنوار تجليات الصفات والذات للمشاهدات، ولهذا سمِّيت هذه البيعة بيعة الرضوان، إذ الرضا هو فناء الإرادة في إرادته تعالى وهو كمال فناء الصفات» [60].

فيما يتعلّق بالبحث لم يذكر الشبستري أي شاهد من كلمات الإمام أمير المؤمنين عليه السلام مما قد يؤدي إلى تصوّر عدم التفاته إلى الوجود المبارك لأمير المؤمنين عليه السلام، وفي هذا الإطار ننقل كلماته من كتاب مراتب العارفين:

«وقد أخبر حضرة أمير المؤمنين عليه السلام عن هذه التجليات، حيث قال: أنا الكلمة التي بها تمّت الأمور ودهرت الدهور. أنا سبب السموات. أنا وجه الله الذي توجهتم إليه، أنا جنب الله الذي فرطتم فيه. أنا من الله بمكان إذا كنت به فأنا هو».

كان هذا تجلي الجمال وأما فيما يتعلّق بتجلي الجلال، يقول الإمام أمير المؤمنين عليه السلام: «إلهي ترى حالي وفقري وفاقتي وأنت مناجاتي الخفية تسمع» [٦١].

ونلاحظ حضور كلمات أمير المؤمنين عليه السلام بشكل لافت في كتاب جامع الأسرار ومنبع الأنوار للسيد حيدر الآملي.

وخصّ المرحوم الفيض الكاشاني في كلماته المكنونة عدة صفحات لهذا النوع من العبارات، حيث يعتقد بأنها كثيرة الحضور في كلمات أمير المؤمنين عليه السلام بالأخص خطبة التبيان.

وجمع الشيخ حافظ رجب البرسي في كتابه: مشارق أنوار اليقين في كشف أسرار أمير المؤمنين هذه العبارات.

أعتقد أن الأشخاص الذين لا يمتلكون معرفة حقيقية بمفهوم الفناء يعتبرون هذه العبارات من جملة عبارات الكفر، لا بل ينكرون نسبتها إلى أمير المؤمنين عليه السلام.

انا من أهوى ومن أهوى انا — نحن روحان حللنا بدنا

يستفاد من هذين المصرعين في البيت المذكور حيث يتمّمان بعضهما، فلو فرضنا أن العاشق والمعشوق هما شخص واحد، فيصبح أن العاشق الفرد الموجود يعشق ذاته الموجودة أيضاً، وهذا كله بناءً على عقيدة وحدة الوجود. أما المصراع الثاني الذي جاء فيه «نحن روحان» يناقض مفهوم الوحدة. إذاً

يحكي هذا البيت عن وجودين أحدهما عاشق والآخر معشوق، وأما قوله قضية الحلول في قوله حللنا فإنها تخرج الموضوع عن الطريق الصحيح. يقول الشبستري في «گلسن راز»:

حلول واتحاد إينجا محال است   كه در وحدت دوئي عين ضلال است

(المعنى: الحلول والاتحاد هنا محالان، حيث الاثنينية عند الوحدة عين الضلال).

عندما يتحدّث أمير المؤمنين عليه السلام في أبياته ويعنون قوله بـ: أنا، فإن المقصود هو ضمير الحق تعالى لا الأنا الاعتبارية التي يمتلكها، وبناءً على هذا فكل ما يقوله ويتفوّه به فإنما هو بلسان الله تعالى، لو نظرنا إلى العبارات التالية لوجدنا أن الحق تعالى هو الوحيد الذي يمكن أن يطلقها على نفسه: أنا ذلك النور الذي اقتبس موسى منه الهدى، أنا صاحب الصور، أنا مخرج من في القبور، أنا صاحب يوم النشور [٦٢].

لقد ذكرت مكرّراً أثناء هذا الشرح أن السالك عندما يصل إلى نهاية مراتب السلوك تؤخذ منه هوية «الأنا» و «نحن». ويشهد على هذا المعنى الوجود المقدّس لأمير المؤمنين عليه السلام . يقول: لم أعبد رباً لم أره.

ويقول: ما رأيت شيئاً إلا ورأيت الله قبله وبعده ومعه وفيه. هنا لم يبق له أي أنانية أو محورية ذاتية. لقد وصل إلى مرتبة قال فيها: من رآني فقد رأى الحق.

تؤكد الآية الشريفة في خاتمة النص على أن الذي يبايع الرسول ﷺ وكأنه يبايع الله تعالى، ونشاهد الإمام عليه السلام يشير في قوله إلى هذه الحقيقة، حيث يقول: من رآني فقد رأى الحق. وهنا يجدر الالتفات إلى السير النزولي والصعودي حيث المبدأ والمنتهى في نقطة واحدة: ألا إلى الله تصير الأمور.

يقول المرحوم الفيض الكاشاني: «فما في الوجود إلا عين واحدة هي عين الوجود المطلق وحقيقته، وهو الوجود المشهود لا غير ولكن هذه الحقيقة الواحدة والعين الأحدية لها مراتب ظهور لا تتناهى أبداً في التعيّن والتشخّص».

أعلى عليين وأسفل سافلين

حقيقة: كل حركة تكون سيرها إلى نقطة الانتهاء، فإن مبدأ الحركة في هذا الوجه يكون أسفل سافلين إن كان الحركة في شكل الدائرة، ويكون مبدأ الحركة إلى أعلى عليين إن كانت الحركة من وجه الترفع والنزول إلى الشخص والنوع.

﴿قِيلَ ارْجِعُوا وَرَاءكُمْ فَالْتَمِسُوا نُوراً﴾ [٦٣].

﴿لَقَدْ خَلَقْنَا الإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ * ثُمَّ رَدَدْنَاهُ أَسْفَلَ سَافِلِينَ﴾ [٦٤].

يُطلق في اللغة العربية على الاسمين: الأعلى والأسفل، أسماء تفضيل. وتستعمل أسماء التفضيل في اللغة الفارسية أيضاً، والفرق أنها تطلق على عناوين ثلاثة: الصفة المطلقة، الصفة التفضيلية، والصفة العالية، كما نقول مثلاً: «خوب، خوب تر، خوبترين.» عندما يأتي اسم جمع بعد اسم التفضيل فتترجم إلى الفارسية في قالب صفة عالية: هؤلاء الرجال أفضل الناس.

ذكرت عبارتا «علّيين وسافلين» في النص المتقدّم بصيغة جمع المذكر. وعند الترجمة إلى الفارسية لا بدّ من استعمال اللاحقة «ترين» للدلالة على الصفة العالية.

طبعاً عندما يتحدّث في النص عن الأعلى والأسفل لا يريد منهما الأجسام والأمكنة، بل هما مسألتان معنويتان. أعلى عليين هي نقطة الوحدة وأبعد نقطة عنها هي أسفل سافلين. وإذا رسمنا الحركة الكمالية للإنسان على صورة دائرة فإن نقطة البداية هي أسفل سافلين ونقطة الانتهاء هي أعلى عليين. وفي حركتنا الدنيوية فإن الحركة باتجاه الكمال هي حركة إلى أعلى عليين وأما الحركة في الاتجاه المعاكس أو إلى الماديات والمشتهيات النفسانية فهي حركة إلى أسفل سافلين.

يقول ابن عربي في شرح أحسن تقويم: «على أنه خلق الإنسان في أحسن تقويم، أي تعديل من جمع الظلمة والنور فيه، والجمع بين الأضداد والموافقة بينهما. وجعله واسطة بين العالمين جامعاً لهما وتسوية خَلقه وخُلقه وتحسين صورته ومعناه في أعدل مزاج وأكمل نوع وأفضل مخلوق. ثم رددناه لاحتجابه

بالظلمة عن النور والوقوف مع رذائل الأخلاق والأعراض عن الفضائل «أسفل» من سفل خلقا ورتبة من أهل الدركات. وأقبح من قبح صورة وتركيباً وأشوهه خلقةً وشكلاً ومنظراً وهم أصحاب النار في سجن الطبيعة».

تحدّثنا فيما مضى عن الحضرات الخمس والست، حيث يوجد نسبة بين هذا التقسيم وموضوع أعلى عليين وأسفل سافلين. أعلى مقام في الحضرات الخمس هو أعلى عليين والمقام الأدنى هو أسفل سافلين. في هذا المجال يتحدّث المرحوم الفيض الكاشاني يقول: يقول أهل المعرفة: تنحصر الموجودات مع كثرتها في خمس، يطلق عليها الحضرات الخمس. هذه الحضرات الخمس هي مكان ظهور الحق بالذات.

الأولى: حضرة الذات، حيث يظهر الحق بذاته في ذاته فتنتفي حضرات الأعيان بالكلية فيها «ولا ظهور لها لا علماً ولا وجداناً كان الله ولم يكن معه شيء» ويطلق على هذه المرتبة، حضرة الغيب المطلق التي لا يمكن لأحد الحكاية عنها، حيث لا اسم هناك ولا رسم.

الثانية: حضرة الأسماء التي يظهر الحق فيها بالألوهية وتثبت حضرات الأعيان ثبوتاً علمياً «فهي ظاهرة للعالم بها لا نفسها وأمثالها فيعمّها اسم الغيب».

الثالثة: حضرة الأفعال؛ أي عالم الأرواح التي يظهر الحق فيها بالربوبية.

الرابعة: حضرة المثال والخيال التي يظهر الحق فيها بالصور المختلفة الدالة على المعاني والحقائق.

الخامسة: حضرات الحس والمشاهدة التي يظهر فيها الحق تعالى بصور متعيِّنة كونية «وهو رب العالم المحسوس»[٦٥].

بناءً على هذا التقسيم يمكن إطلاق أسفل سافلين على حضرة الحس بينما تسمّى حضرة الذات أعلى عليين.

وتبيّن الآية الشريفة التي استشهد بها أن التكامل في الدنيا يحصل من خلال السعي لاكتساب النور، وفي الآخرة عندما يحاول المنافقون المحرومون من الحصول على الحقيقة والواقعية، فيقال لهم ارجعوا وراءكم فالتمسوا

نورا.

ويظهر من الآية الشريفة أن النور في أعلى عليين، حيث جاء قوله تعالى: آية «الله نور السموات والأرض».

متى يشرع العروج

خاتمة: شرف رتبة الإنسانية اقتضت أمر التكليف لمظهرية العلم والقدرة وأحدية الجمع وآخرية الأول.

إذا وصل نزول الفيض من المبدأ الفيّاض إلى الحاق أي الواسطة – يُشرع العروج (لما كانت الحركة أي السير دورياً إذا وصل الفيض وسط الدائرة سيرُ الفيض من النزول يبدل إلى العروج) لأن ظهور الرتبة من المظاهر لازم وإذا وصلت الرتبة إلى نهايته فقد وصلت من مقام القوة إلى الفعل).

﴿يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ﴾ [٦٦]».

أمر الله تعالى الإنسان بالقيام بالتكاليف بناءً على مقتضيات مظهرية الحق تعالى للإنسان من حيث امتلاكه العلم والقدرة وصيرورة فطرته وحقيقته الإلهية، فيقوم الإنسان في موقع خاص وشروط معيّنة بأعمال معيّنة. إن الأعمال والتكاليف اليومية التي يقوم بها الإنسان تهيء الأرضية للوصول إلى الواقعيات التي يجب أن يصل إليها. وفي هذا الشأن لا بدّ من رفع الموانع وتمهيد الطريق للوصول. إن طرح موضوع التكاليف والفرائض والحديث عن المحرمات هو في الأساس تمهيد لنزول الفيض إلى البشر. في المقابل يعتبر عدم المبادرة إلى القيام بما أمر به مانعاً أمام الوصول إلى ما يجب أن يصل إليه، وبالتالي عدم وصول استعداداته إلى النضج المطلوب. طبعاً هذا أصل قلّما تمكّن شخص من الوصول إليه، إلا أنه يتجلى بصورة واضحة في الوجود المبارك لرسول الله ﷺ، حيث تعقّب الآيات الشريفة بعد طلب القيام بفرائض الليل: «آية أن يبعثك ربك مقاماً محموداً». المقام المحمود مشروط بالعمل بالفرائض. وتدل صراحة العبارة على أن العمل بالفرائض والتوجه نحو التكاليف هو لأجل الحصول على الفيض اللازم، وهذا لا يحصل إلا إذا كانت الحركة في وسط الدائرة أي في وقت التكليف ووصول وقت

الحركة والسير نحو الأعلى أو العروج.

يمكن الإطلالة على نقطة أخرى في مجال نزول الفيض بعد القيام بالفرائض، وهي أن التكاليف والفرائض هي في مقام اللطف والإحساس وإفاضة الفيض إلى المكلف.

لو بحثنا حركة السالك منذ بداية الخلقة إلى النهاية التي هي أعلى مقام التوحيد، فإن العروج يتحقق عندما ينتهي السير النزولي أي العبور عن وسط وحاق الدائرة والاتجاه نحو المبدأ. هنا في التوجه نحو المبدأ يحصل العروج، على أساس أن خط النزول قد وصل إلى نهايته. لو طبقنا هذا الأمر على وضع السالك نقول عندما يستفيق السالك ويعود إلى نفسه فيتأسّف على ما فات في الماضي ويأخذ بالتفكير في جبرانه، هنا في هذه الحالة يبدأ عنده العروج .

أما النقطة الهامّة التي أشار إليها الشبستري في النص فهي مفهوم الآية الشريفة: ﴿أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثاً﴾ [٦٧]، على الرغم من عدم إشارته إليها، إلا أنه أكّد عليها في قوله: لأن ظهور الرتبة في المظاهر لازم، حيث تبيّن مقام ومرتبة السالك وتحدّد مكانه وما هو الهدف الذي يسعى إليه.

الهدف المنشود عند السالك هو قطع طريق السلوك والوصول إلى الكمال المطلوب، وبالتالي إزالة موانع الطريق. كل هذه المعاني توضح المراد من الآية الشريفة المتقدّمة الذكر. الغاية والنهاية في خلقه أن يكون مظهر ظهور الحق تعالى في وجوده، وهذا ما تدل عليه الآية الشريفة. عندما يصل السالك إلى الوصال فإنه شاهد الطريق وبدل استعداداته التي هي بالقوة إلى الفعل.

الهوامش

(١) – سورة النمل، أية ٨٨.

(٢) – أصول المعارف، ص ٢٧٥.

(٣) – أصول المعارف، ص ٢٨١.

(٤) – م.ن. ص ٢٧٢.

(٥) – م.س. ص ٢٨٤.

(٦) – م.س. ص ٢٦٣.

(٧) – سورة يس، آية ٣٨.

(٨) – سورة ق، آية ١٥.

(٩) – سورة المعارج، أية ٤٠.

(١٠) – سورة الرحمن، أية ٢٩.

(١١) – سورة النور، أية ٣٩.

(١٢) – سورة الرحمن، أية ٢٦.

(١٣) – سورة القصص، أية ٨٨.

(١٤) – سورة الزمر، أية ٣٠.

(١٥) – سورة الانفطار، أية ١-٥.

(١٦) – سورة هود، أية ٥٦.

(١٧) – سورة طه، أية ٥.

(١٨) – سورة إبراهيم، أية ٣٣.

(١٩) – الخطبة، ١٠٥.

(٢٠) – سورة الحج، أية ٤٦.

(٢١) – سورة الأحزاب، أية ٥٣.

(٢٢) – سورة الحجرات، أية ١٤.

(٢٣) – سورة البقرة، أية ١٠.

(٢٤) – سورة التوبة، أية ٨٧.

(٢٥) – سورة الفتح، أية ١٨.

(٢٦) – سورة الحجرات، أية ٣.

(٢٧) – سورة الكهف، آية ١٤.

(٢٨) – سورة ق، أية ٣٧.

(٢٩) – سورة محمد، آية ٣١.

(٣٠) - إيقاظ النائمين، ص ١٠.

(٣١) - الوجود من وجهة نظر الفلسفة والعرفان، ص ١٨٧.

(٣٢) - سورة آل عمران، آية ١٨٠.

(٣٣) - سورة القصص، آية ٨٨.

(٣٤) - سورة الرحمن، آية ٢٦ ، ٢٧.

(٣٥) - تعليقات السبزواري على الشواهد الربوبية، ص ٧٦٠.

(٣٦) - سورة البقرة، آية ١١٥.

(٣٧) - سورة إبراهيم، آية ٣٤.

(٣٨) - صدر المتألهين، الشواهد الربوبية، ص ١٠.

(٣٩) - م.ن. ص ٤٤.

(٤٠) - السطرين الأولين من النص للمرحوم القونوي وباقي الأقوال للمحروم الميرزا هاشم الجيلاني، رسالة النصوص للمرحوم القونوي، ص ١٠٨.

(٤١) - الملا مهدي النراقي، حاشية كتاب قرة العيون، ص ٧٧.

(٤٢) - م.ن. ص ٧٧

(٤٣) - سورة ق، آية ٣٧.

(٤٤) - سورة الإسراء، آية ٧٩.

(٤٥) - سورة الإسراء، آية ٧٩.

(٤٦) - سورة البقرة، آية ١١٥.

(٤٧) - سورة الأنعام، آية ١٢٢.

(٤٨) - سورة النصر، آية ٢.

(٤٩) - سورة فصلت، آية ٤٢.

(٥٠) - سورة القمر، آية ١.

(٥١) - سورة يونس، آية ٤.

(٥٢) - سورة البقرة، آية ٢٥٣.

(٥٣) - سورة طه، آية ١، ٢.

(٥٤) - سورة آل عمران، آية ١٥٩.

(٥٥) - سورة فصلت، آية ٤٢.

(٥٦) - السيد حيدر الآملي، جامع الأسرار ومنبع الأنوار، ص ٣٩٢.

(٥٧) - تعليقة سعيد الدين فرغاني، ص ٣٧٩.

(٥٨) - سورة الفتح، آية ١٠.

(٥٩) - أسرار الشريعة وأطوار الطريقة وأنوار الحقيقة، ص ٩٤.

(٦٠) - الفتوحات المكية، ج٢، ص ٥١٠.

(٦١) – مجموعة آثار الشيخ الشبستري، باهتمام الدكتور صمد موحد، ص ٣٩٦.

(٦٢) – الفيض الكاشاني، الكلمات المكنونة، ص ١٩٦.

(٦٣) – سورة الحديد، آية ١٣.

(٦٤) – سورة التين، آية ٤ و ٥.

(٦٥) – الكلمات المكنونة، ص ٦٣.

(٦٦) – سورة المائدة، آية ٦٧.

(٦٧) – سورة المؤمنون، آية ١١٥.

الباب السابع

في حكمة التكليف والجبر والقدر والسلوك

في حكمة التكليف والجبر والقدر والسلوك

حقيقة: حكمة التكليف إظهار الوجود بظهور عجز الغير. والعبادة هي تعظيم ذات المعبود الحقيقي اضطراراً. وغايتها أن تمتاز حصة عدمية الممكن التي هي عبدية عن الحصة الإلهية التي هي وجود. وهذا هو معنى «ما عبدناك حق عبادتك، ما عرفناك حق معرفتك» . ﴿وَمَا قَدَرُوا الله حَقَّ قَدْرِهِ﴾ [1]».

وضحنا في الأبحاث المتقدِّمة سبب تكليف العبد القيام بالتكاليف. والخلاصة أن الفيض الإلهي يصل إلى العبد من خلال القيام بالتكاليف، فتحصل له على أثرها رؤية ومعرفة بالواقعيات. إن السلوك والإجبار في العبودية ليس فقط لا يؤدي إلى تعظيم المعبود، بل إن الله تعالى لا يحتاج إلى تعظيم أحد، بل العبد هو الذي يحتاج لفيضه ولا يصل إليه إلا من خلال الطاعة، على أساس اطلاع العبد على عجزه وفقره وحاجته. وبما أن العبد لا يتمكَّن من تعظيم الله تعالى حق عظمته فقد دلَّنا الرسول الأكرم ﷺ على طريقة للتعظيم وهي أن نعظِّمه كما يتناسب مع وجودنا وإلا فلا أحد يدرك المقام الإلهي.

وقد أشار المرحوم الشبستري في النص المتقدِّم وفي نهاية الاختصار والإيجاز إلى هذه الحقائق.

١- حكمة التكليف إظهار الوجود بظهور عجز الغير.

٢- العبادة هي تعظيم ذات المعبود الحقيقي اضطراراً.

٣- وغايتها أن تمتاز الحصة العدمية للممكن في مقابل حصة المعبود.

ثم إن تصريح الرسول الأكرم ﷺ بالعجز عن إدراك المعبود حق المعرفة «ما عرفناك حق معرفتك» هو مثال لجميع العباد ألا يعتمدوا ولا يحسبوا لأنفسهم أي حساب.

سبب ابتلاء الأنبياء والأولياء

حقيقةٌ: حكمةُ ابتلاء الأنبياء والأولياء تحقق الاضطرار وقد مضى شرحها وكذلك لفناء الوجود المجازي أي التعيّن على ما كانوا عليه. ولهذا السبب ذكر في كلام الله المجيد اصطفاء الأنبياء واجتباءهم وغفرانهم بعد التجائهم وندائهم إلى الله، كما قال في حق آدم عليه السلام: ﴿وَعَصَى آدَمُ رَبَّهُ فَغَوَى ❁ ثُمَّ اجْتَبَاهُ رَبُّهُ فَتَابَ عَلَيْهِ وَهَدَى﴾[٢].

وكما قال في حق نوح عليه السلام: ﴿وَلَقَدْ نَادَانَا نُوحٌ فَلَنِعْمَ الْمُجِيبُونَ ❁ وَنَجَّيْنَاهُ وَأَهْلَهُ مِنَ الْكَرْبِ الْعَظِيمِ﴾[٣].

وكما قال في حق إبراهيم عليه السلام: ﴿فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ اللَّيْلُ رَأَى كَوْكَباً﴾ [٤]. ﴿وَالَّذِي أَطْمَعُ أَنْ يَغْفِرَ لِي خَطِيئَتِي يَوْمَ الدِّينِ﴾ [٥].

وكما قال في حق داود عليه السلام: ﴿وَظَنَّ دَاوُدُ أَنَّمَا فَتَنَّاهُ فَاسْتَغْفَرَ رَبَّهُ وَخَرَّ رَاكِعاً وَأَنَابَ ❁ فَغَفَرْنَا لَهُ ذَلِكَ﴾[٦].

وكما قال في حق سليمان عليه السلام: ﴿وَلَقَدْ فَتَنَّا سُلَيْمَانَ وَأَلْقَيْنَا عَلَى كُرْسِيِّهِ جَسَداً ثُمَّ أَنَابَ ❁ قَالَ رَبِّ اغْفِرْ لِي وَهَبْ لِي مُلْكاً لاَ يَنْبَغِي لأَحَدٍ مِنْ بَعْدِي إِنَّكَ أَنْتَ الْوَهَّابُ ❁ فَسَخَّرْنَا لَهُ الرِّيحَ﴾[٧].

وكما قال في حق يونس عليه السلام: ﴿فَنَادَى فِي الظُّلُمَاتِ أَنْ لاَ إِلَهَ إِلاَ أَنْتَ سُبْحَانَكَ إِنِّي كُنْتُ مِنَ الظَّالِمِينَ ❁ فَاسْتَجَبْنَا لَهُ﴾ [٨].

وكما قال في حق أيوب عليه السلام: ﴿وَأَيُّوبَ إِذْ نَادَى رَبَّهُ أَنِّي مَسَّنِيَ الضُّرُّ وَأَنْتَ أَرْحَمُ الرَّاحِمِينَ﴾[٩].

وكما قال في حق موسى عليه السلام: ﴿قَالَ رَبِّ إِنِّي ظَلَمْتُ نَفْسِي فَاغْفِرْ لِي فَغَفَرَ لَهُ إِنَّهُ هُوَ الْغَفُورُ الرَّحِيمُ﴾[١٠].

وكما قال في حق محمد المصطفى ﷺ: ﴿وَتُخْفِي فِي نَفْسِكَ مَا اللهُ مُبْدِيهِ﴾،

﴿وَاسْتَغْفِرْ لِذَنبِكَ﴾[11].

﴿وَوَضَعْنَا عَنكَ وِزْرَكَ﴾[12]. ﴿إِذَا جَاءَ نَصْرُ اللهِ وَالْفَتْحُ ❁ وَرَأَيْتَ النَّاسَ يَدْخُلُونَ فِي دِينِ اللهِ أَفْوَاجاً ❁ فَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ وَاسْتَغْفِرْهُ إِنَّهُ كَانَ تَوَّاباً﴾[13].

وكما قال في حق المؤمنين: ﴿وَتُوبُوا إِلَى اللهِ جَمِيعاً أَيُّهَا الْمُؤْمِنُونَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾[14].

تعرَّض المرحوم الشبستري في هذا النص إلى موضوع الابتلاء أو المشكلات التي يواجهها الأنبياء في الحياة، فاعتبر أن الفيوضات التي تحصل للأنبياء إنما تأتي في عقب الابتلاءات التي يتعرّضون لها، فصبروا وشكروا وطلبوا غفران الله تعالى فخصّهم بنعمه الخاصة. طبعاً التعرّض لحياة الأنبياء وعلاقتهم مع الله تعالى من الأمور التي تجدر دراستها لما فيها مواعظ للسالك. وقد ذكرت قصص الأنبياء في القرآن لأجل العبرة في الغالب. لا يعتقد الشبستري بأن الوصول إلى الكمال المطلوب والفناء عند الأنبياء يتحقق على إثر الابتلاءات والمشكلات.

وفي هذه المناسبة جاء في القرآن الكريم أن الأنبياء العظام هم الذين اجتباهم الله تعالى لأجل قيادة الأمة، وقد اختبرهم الله تعالى في الدنيا من خلال الابتلاءات التي كانوا يتعرّضون لها، وبالتالي تمكنوا في النهاية من الحصول على الفيض الإلهي والعناية الإلهية الخاصة. وقد ذكر المصنِّف بعض ما جاء في الذكر الحكيم عن ابتلاءات الأنبياء.

ثم إن اختيار الرسول والخليفة في كل زمان هو من الأمور المختصة بمقام الأحدية: ﴿اللهُ أَعْلَمُ حَيْثُ يَجْعَلُ رِسَالَتَهُ﴾ [15]. ﴿فَإِنَّهُ يَعْلَمُ السِّرَّ وَأَخْفَى﴾ [16].

حتى أن التعاون بين هارون وموسى حصل بإذن الحق تعالى: ﴿وَاجْعَلْ لِي وَزِيراً مِنْ أَهْلِي ❁ هَارُونَ أَخِي﴾ [17]. وقال الرسول ﷺ مخاطباً أمير المؤمنين عليه السلام: «فقال له أنت مني بمنزلة هارون من موسى»، فكما اختار الله تعالى هارون خليفة لموسى اختار علياً عليه السلام خليفة ووصياً لرسول الله ﷺ. وما أجمل العبارة التي وردت على لسان الرسول ﷺ: أنا وعلي من شجرة واحدة وسائر الناس من شجر شتى وأحله محلَّ هارون من موسى. والخلاصة أن

خلافة كل رسول تكون بتعيين من الله تعالى.

الموضوع الذي تحدَّث عنه المرحوم الشبستري هو إشارة إلى حالات بعض الأنبياء العظام من جملتهم: حضرة نوح، حضرة إبراهيم، حضرة داود، حضرة سليمان، حضرة يونس، حضرة أيوب، حضرة موسى وحضرة محمد صلوات الله عليهم أجمعين. فأشار إلى بعض مشكلاتهم وابتلاءاتهم ووصل إلى النتيجة التالية: إن قربهم من المقام الخاص ووصولوهم إلى مرتبة النبوة والولاية كان على إثر ابتلاءهم وصبرهم وتواضعهم. الأنبياء تحلّوا بالفضائل فكان فيض الله تعالى عليهم.

هناك بعض الإشارات في دعاء الندبة إلى الموقع الخاص للأنبياء، حيث أشار الشبستري:

«اللهم لك الحمد على ما جرى به قضاؤك في أوليائك الذين استخلصتهم لنفسك ودينك، إذ اخترت لهم جزيل ما عندك من النعيم المقيم الذي لا زوال له ولا اضمحلال بعد أن شرطت عليهم الزهد في درجات هذه الدنيا الدنية وزخرفها وزبرجها فشرطوا لك ذلك وعلمت منهم الوفاء به فقبلتهم وقربتهم وقدمت لهم الذكر العلي والثناء الجلي».

وهنا في هذا المقام أعود وأكرر الآية الشريفة التي سبق أن ذكرتها: ﴿اللهُ أَعْلَمُ حَيْثُ يَجْعَلُ رِسَالَتَهُ﴾ [18]، حيث أمر الرسالة التكليفية الذي هو جميع التكاليف الإلهية. إن من يحمل هذا التكليف لا بدّ أنه وصل إلى مقام عالٍ وكبير، بحيث إن ما يحصل عند الآخرين لا بدّ أن يكون واجداً له، وما وصل إليه من صفات وفضائل وملكات هي بلا شك فوق الأفراد الذين يعرض عليهم التكليف. وهذا ما تتضمنه الآية الشريفة.

ولا بدَّ من الإشارة إلى نقطة أخرى وهي أفضلية بعض الأنبياء على البعض الآخر، وهذا ما تؤكد عليه الآية الشريفة التالية: ﴿تِلْكَ الرُّسُلُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ﴾ [19]. ما هو المقام الذي يمتلكه الشخص الأفضل؟ الله تعالى وحده هو العالم بذلك، حيث يعجز القلم عن بيان ذلك.

جميع الأنبياء مأمورون بإخراج البشر من حالة الهوى والهوس، وتعريفهم بفطرتهم على اعتبار أنهم مطلعون على التعليم الإلهي مباشرة

وبلا واسطة. طبعاً بعد تعريفهم بفطرتهم تتجلى المظهرية بوجهها الأتم والأكمل. إن الذي يصل إلى معرفة ذاته من خلال تعليم نبي زمانه فقد وصل إلى حق اليقين وتعرّف إلى المقام الشامخ للتوحيد، حيث عبّر الحق تعالى عن هذا المقام بالدين القيم: ﴿ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لاَ يَعْلَمُونَ﴾ [٢٠].

احتياج الجواهر إلى الوجود هو الإمكان

حقيقة: تبين من الأبحاث التي مضت بأن وجه احتياج الجواهر إلى الوجود هو الإمكان. والأعراض من هذا الوجه أي احتياجهم إلى الوجود أقبل وأحوج؛ لأن الأعراض (من الأفعال أو غير الأفعال) محلّهم أي الجواهر أيضاً محتاج إلى الوجود.

على هذا احتياج العرض إلى الوجود أشد. وكذلك التجدد في العرض أكثر من التجدد في الجوهر لأن العرض لا يبقى زمانين.

بناءً على هذا، قدّم الله تبارك وتعالى خلق الجوهر أي النَفْسُ الإنساني على العرض أي على العمل الذي هو للفعل بمنزلة العرض. ﴿وَاللهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾ [٢١]».

تعرَّض الشبستري فيما مضى لبحث الجواهر والأعراض، وأما الهدف من إعادة بحثهما هنا هو تطبيق وجود الجوهر والعرض على الوجود الإنساني والأعمال التي تصدر من الإنسان. الجواهر تحتاج إلى الوجود والأعراض إلى المحل. الأعراض تحتاج إلى أمرين: الأول هو المحل، والثاني الوجود، على هذا فإن حاجتها أشد من حاجة الجواهر. العمل الذي يصدر عن النفس الإنسانية (الجوهر) هو في حكم الأعراض، وتجدّد العمل في النفس أشد، حيث إن العمل في حكم العرض بالنسبة إلى الجوهر- العرض يتجدّد مع مرور الزمان.

لا يمكن أن يبقى العرض على وضع واحد زمانين ولهذا قالوا: «والعرض لا يبقى زمانين».

ويؤيد هذا الأمر الآية الشريفة الذي استشهد بها. والخلاصة أن العمل الذي يصدر عن الإنسان والوجود الذي يلازمه لا يتعلّق به.

كيفية الأفعال الاختيارية والأفعال الاضطرارية

حقيقة: ما نسب إلى العبد من أفعاله الاختيارية فإن احتياجها إلى واجب الوجود أكثر مما نسب إليه من أفعاله الاضطرارية؛ لأن الأفعال الاختيارية مسبوقة بالخلقة والقدرة والإرادة واختيار الدواعي وتحريك الأعضاء على وفق داعية الإرادة، وهذه الأمور كل واحدة منها محتاجة إلى إيجاد أسباب وعلل لا حصر لها. والجملة تنتهي إلى الاضطرار بخلاف الاضطراري الذي هو مجرّد إيجاد. ولما كان المختار في الاختيار مضطراً – الاختيار هو عين الاضطرار – ﴿مَا كَانَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ﴾[٢٢]».

أُشير في مقدِّمة هذا الباب إلى مسألة الجبر التي أصبحت أحد أجزاء البحث في هذا الباب.

وأما المرحوم الشبستري فقد دخل هذا البحث على شكل استدلالي وأثبت عدم الاختيار بأدلة. الحكماء والعرفاء دخلوا بحث الجبر والاختيار بشكل واسع، فمال البعض إلى القول: باختيار الإنسان في أفعاله، وقال آخرون: بأن الإنسان غير مختار على الإطلاق. وسنتطرّق في هذا البحث إلى بعض الآراء.

وهنا أود الإشارة إلى نقطة هامّة وهي أن الإنسان الذي يتتبع مسألة الجبر والاختيار قد يميل تارة إلى الجبر، وتارة أخرى إلى الاختيار، ولكنه لا يعلم أن هذا البحث يرتبط بالمقامات. مسيرة الحركة الإنسانية هي التي تجعل البعض يقول بالجبر والبعض الآخر بالاختيار. مثال: أحتاج ولأجل أن أصل إلى منزلي أن أقطع مئة كيلومتر. البديهي أن الإنسان كلما قطع كيلومتراً واحداً، فإنه يقترب بشكل محسوس من المنزل. وأما إذا كانت الحركة معنوية فبمقدار اقترابي من المنزل الأصلي والأبدي تزداد معلوماتي ومعارفي، وهذا التغير يؤدي إلى تبدّل حالي، حيث يتبدّل الجهل ويتحول إلى عرفان ومعرفة. هنا في هذه الوضعية تتضح مسألة الجبر وأرى نفسي بعيداً عن الاختيار. عندما نشاهد المرحوم الشبستري يستدل على مسألة الجبر، فإنه يريد به هذا المقام وإلا فإنه لا ينفي موضوع الاختيار في المراتب المتدنية، لا بل تؤيده الآية الشريفة: **﴿وَأَنْ لَيْسَ لِلإِنْسَانِ إِلاَّ مَا سَعَى﴾**[٢٣].

وأما فيما يتعلق بعقائد المفكِّرين الآخرين حول مسألة الجبر والاختيار فمن المناسب الوقوف عند تصريحات المرحوم جلال الدين همائي:

مسألة الجبر والاختيار والقضاء والقدر

اختار مولوي خلافاً لعقيدة الأشاعرة القائلين بالجبر طريق الاختيار، طبعاً ليس على طريقة التفويض والاختيار المطلق الذي اختارته طائفة من المعتزلة. بل بناءً على طريقته الخاصة المقتبسة من الشعار الديني «وما رميت إذ رميت»، فكان يعتقد بوجود مرحلة ما بين الجبر والتفويض المطلق، وهي التي يعتقد بها الشيعة الإمامية «لا جبر ولا تفويض بل أمر بين الأمرين».

رد عقيدة الجبر:

يشير مولوي في أبياته الشعرية إلى مبحث هام قلّما التفت إليه أحد وهو أن البعض قد يتصور وجود الجبر إلا أن البشر لا علم عندهم بالجبر، وما يفهمونه من الاختيار ما هو إلا توهم محض لا واقعية له.

ويقدِّم مولوي جواباً للشبهة المتقدِّمة الذكر وهي أن الإنسان عندما يحيط به المرض بالأخص عندما يشعر باقتراب الأجل، فإنه يرجع ويلتفت إلى الله تعالى ويبادر إلى التوبة والاستغفار، هنا تتجلى أمامه قبائح الأعمال البشرية فيطلب العفو والمغفرة من الله تعالى. وهذا يدل على أن الإنسان يشعر بالاختيار في كمون الروح. وهذا هو الاختيار الذي يظهر عند الشدة أو المرض.

أدلة مولوي في إثبات الاختيار وإبطال الجبر:

ذكر مولوي عدداً من الأدلة في أبياته الشعرية على عقيدته في الجبر والاختيار:

١- الدليل الوجداني حيث يشعر البشر بالاختيار.

٢- دليل الترديد والتردد في الأمر وبعبارة أخرى هذا الوجود الذي يجعلني مردداً في أن أفعل أو لا أفعل هو دليل على ثبوت الاختيار، لا بل والإحساس به. ويؤيد هذا الدليل أن الإنسان لا يتردد في الأمور غير الممكنة والمستحيلة. فهو لا يفكِّر أبداً في نقل جبل بحركة يد أو الوقوف في الهواء.

٣- هناك اختلاف واضح بين حركة اليد المرتعشة على أثر المرض، حيث

تتحرّك اليد من دون اختيار وحركة الكاتب الذي يأخذ القلم ويكتب ما يشاء.

٤- من القبيح أن ننسب أعمال الأمر والنهي والوعد والوعيد والثواب والعقاب إلى الشخص المجبور والذي لا يملك القدرة على الفعل والترك، سواء أكانت الأوامر والنواهي شرعية صادرة عن الدين، أم كانت من الأمور المتداول بها في العرف البشري.

٥- ويدل على الاختيار ما يعتري الإنسان من ندم بعد العمل القبيح.

٦- ويدل عليه أيضاً أن الخجل الذي يعتري الإنسان من فعل القبيح يأتيه حتى ولو كان يقوم به وهو جالس في بيته بعيداً عن الآخرين.

٧- ويثبت الاختيار ما نقوم به من إعلان الانزعاج والغضب من أفعال وأقوال الآخرين.

٨- ويعتقد مولوي أن الحيوانات أيضاً تشعر بالاختيار، بينما ينكر الاختيار بعض البشر والجهلة وأهل العناد.

اختيار البشر مخلوق لاختيار الخالق

يؤكد مولوي في أبياته الشعرية على أن الإنسان فاعل مختار بذاته، وهذا الاختيار قد أعطاه الله تعالى له. ثم يضيف بأنك عندما تقول بأن فعلي هو فعل الله فهو دليل ضمني على ثبوت الاختيار، حيث نسبت الفعل إلى نفسك، وهذا يدل على الاختيار.

اختيار البشر مغلوب ومقهور للاختيار الإلهي

يعتقد مولوي أن اختيار البشر عاجز أمام الاختيار الإلهي. ويقصد بذلك أن الاختيار البشري ضعيف في قبال القضاء والقدر والسلطة الإلهية المطلقة» [٢٤].

ونعود لنؤكِّد بأن الإنسان هو الذي يختار بإرادته طريق السلوك، ولكنه عندما يصل إلى نهاية السلوك، تسلب القدرة منه وتتبدّل إرادته لتتحول إلى إرادة الحق. في هذه الحال عندما يشاهد الحق لا يبقى أي معنى للاختيار.

عندما يعتقد بعض مدّعي السلوك سلب الاختيار بهذا الفهم الذي تقدَّم

فإنهم يقدِّمون مفاهيم وعقائد غير صحيحة، وأما عقائدهم هذه فما هي إلا خيال باطل. تؤكد الآيات القرآنية الشريفة على أن حكم الاختيار ثابت للسالك على امتداد الطريق: ﴿وَأَنْ لَيْسَ لِلإِنْسَانِ إِلاَّ مَا سَعَى﴾[٢٥]. ﴿وَمَنْ جَاهَدَ فَإِنَّمَا يُجَاهِدُ لِنَفْسِهِ﴾[٢٦]، ﴿وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا﴾[٢٧]. وعلى هذا فإن نفي هذا الإثبات هو في الواقع نفي لحكم الله تعالى.

أعتقد أننا تناولنا بحث الجبر والاختيار بما يؤدي إلى فهم المطلوب. وأؤكد في الخاتمة على عدم الغفلة عن مسألة العلة والمعلول فيما يتعلق بموضوع الجبر والاختيار، فلو صرفنا النظر عن الأمور العبادية، التي يجب قبولها عن طريق التعبّد فقط، فإن جميع المسائل لا تكون من دون علة. وبعبارة أخرى الاختيار الذي أملكه متوقف على توافق سلسلة العلل والمعاليل التي تؤثر في المطلوب. مثال ذلك: أنا أمتلك اختيار عدم الأكل، ولكن هذا الاختيار يصبح لاغياً إذا أصرّ الميل الداخلي على طلب الطعام. وأنا أمتلك اختيار أن لا أنام ولكن هذا الاختيار لا قيمة له إذا مالت الأعصاب الداخلية إلى عكس اختياري. وهنا يجب أن يلتفت الإنسان إلى أن الجبر الذي يجري الحديث عنه عند الوصال هو في الواقع الفقر الذي تتحدَّث عنه الآية الشريفة: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللهِ﴾[٢٨]، ولعلَّ إلى هذا المقام أشار إليه الحديث: «إذا تم الفقر فهو الله». ولعل المراد من الآية الشريفة: ﴿لِمَنِ الْمُلْكُ الْيَوْمَ للهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ﴾[٢٩] هو: «لا جبر ولا تفويض بل أمر بين الأمرين».

كيفية تعلق الفعل

قاعدة: تعلُّق الفعل إلى الظاهر والمظهر على السواء. وهو أمر نسبي. والنسبة إن كانت منتسبة بالمظهر فمجازية وكلاهما اعتباري.

وهذه النسبة من حيث وحدة الكلية وأحدية الجمع هي حقيقة أخرى.

ونحن نرى أن الفعل في كلامه المجيد وإن كان فعلاً واحداً فقد نسب إلى ثلاث جهات: إلى الظاهر وإلى المظهر، وإلى كليهما.

١ـ إلى الظاهر نحو: ﴿اللهُ يَتَوَفَّى الأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا﴾[٣٠].

ونحو: ﴿وَعَلَّمَكَ مَا لَمْ تَكُنْ تَعْلَمُ﴾[٣١].

ونحو: ﴿قُلْ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ اللهِ﴾ (٣٢).

ونحو: ﴿زَيَّنَّا لَهُمْ أَعْمَالَهُمْ﴾ (٣٣).

٢- إلى المظهر نحو: ﴿قُلْ يَتَوَفَّاكُمْ مَلَكُ الْمَوْتِ الَّذِي وُكِّلَ بِكُمْ﴾ (٣٤).

ونحو: ﴿عَلَّمَهُ شَدِيدُ الْقُوَى﴾(٣٥).

ونحو: ﴿وَلَكِنْ كَانُوا أَنْفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ﴾(٣٦).

ونحو: ﴿جَزَاءً بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾(٣٧).

ونحو: ﴿وَمَا أَصَابَكَ مِنْ سَيِّئَةٍ فَمِنْ نَفْسِكَ﴾(٣٨).

ونحو: ﴿وَزَيَّنَ لَهُمُ الشَّيْطَانُ أَعْمَالَهُمْ﴾ (٣٩).

٣- إلى الظاهر والمظهر كليهما نحو: ﴿قَاتِلُوهُمْ يُعَذِّبْهُمُ اللهُ بِأَيْدِيكُمْ﴾(٤٠).

ونحو: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ اللهَ﴾(٤١).

ونحو: ﴿قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللهُ﴾ (٤٢).

ونحو: ﴿وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللهَ رَمَى﴾(٤٣).

وهذا المقام؛ أي مقام «ما رميت» سُمي بالمقام المحمود وهو لنبينا محمد صلوات الله عليه ﴿عَسَى أَنْ يَبْعَثَكَ رَبُّكَ مَقَاماً مَحْمُوداً﴾(٤٤).

وضح المرحوم الشبستري تحت عنوان «قاعدة» النسب الفعلية المذكورة في القرآن الكريم فقسّمها إلى ثلاثة أقسام: القسم الأول هو الفعل الذي نسبه الله تعالى إلى نفسه وعبّر عنه بالنسبة إلى الظاهر. القسم الثاني هو الفعل المنسوب إلى الأفراد وعبّر عنه بالمظهر. القسم الثالث المنسوب إلى الظاهر والمظهر، حيث تنسب الآية الواحدة فعلاً إلى الخالق وفعلاً آخر إلى المخلوق.

على الرغم من أن الفاعل الأصلي هو الحق تعالى فإن مشاركة غيره في الفعل يبيّن أن الغير هو جلوة من تجلياته وأن لا قدرة في الكون سوى قدرة الله تعالى، لا بل كل فعل يقوم به الغير إنما يختص بقدرة الله تعالى ﴿يَدُ اللهِ

﴿فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾[٤٥].

المقصود من طرح هذا البحث هو إثبات الاختيار، حيث إن هذا التقسيم الذي قدَّمه الشبستري يبيِّن أن هناك بعض الأفعال يقوم بها الإنسان وهذا يدل على إرادته واختياره. وأشار في هذا الصدد إلى مجموعة من الآيات القرآنية.

لو دققنا النظر في القسم الأول من الآيات الشريفة التي تتحدَّث عن فعل الله تعالى لوجدنا أن إحداها تتحدَّث عن موت الأشخاص، والثانية عن التعليم، والثالثة عن الهداية، والرابعة عن نسبة جميع الأمور إلى الله تعالى وتمحورت الأخيرة حول تزيين الأعمال خلافاً لمنكري الآخرة.

إن هذا النوع من الآيات يوجِّه فكر السالك إلى مسائل يصعب دركها عند العامّة ويتم التأكيد من خلالها على أن القدرة المطلقة هي لله تعالى. ما يدركه العارف الواصل هو سلب الوجود الاعتباري والانجرار إلى جهة الاضطرار والجبر.

فيما يتعلّق بالبحث الذي ذكره الشبستري يمكن الإشارة إلى عدة نقاط:

إن تعلق الفعل ونسبته إلى الحق تعالى وغير الحق على السواء في المعنى، ذلك لأن ما هو غير الحق من حيث الصورة يمتلك قدرة الحق في القيام بالعمل، وبالتالي فإن فعل الفاعل مهما كان فهو أمر نسبي.

إذا نسب الفعل إلى الحق تعالى فالنسبة حقيقية، وإذا نسب إلى غيره فهي مجازية، وعلى كل الأحوال فالفعل أمر اعتباري على أساس أن حصول الفعل ووجوده من الغير.

يتخذ الفعل معنى آخر في العلاقة مع الوحدة الإلهية الكلية وأحدية الجمع، وقد أشار الشبستري في النص إلى هذا الفعل وهو حقيقة أخرى.

ذكر في القرآن الكريم ثلاثة صور للفعل مع أن حقيقة الفعل واحد وهي فعل الحق تعالى.

إحدى صور نسبته إلى الحق المعبّر عنه بالظاهر. وصورة أخرى هي نسبته إلى الخلق المعبّر عنها بالمظهر. والصورة الثالثة هي الجمع بين الظاهر

والمظهر.

بالعودة إلى بحث الوحدة الكلية وأحدية الجمع، من المناسب الإشارة إلى أحد النصوص:

«وأما بيان الحقائق الكلية وتحقيقها وتعيين هذه الحقيقة إجمالاً من لسان القوم، فهو أنهم قالوا:

إن الحقيقة تطلق على كل ما له تحقق بالإطلاق العام على الجملة. فقد تطلق على حقيقةٍ تحققها بذاتها.

وقد تطلق على حقيقة تحققها بتحقق الحقيقة المتحققة بذاتها، إما في حضرة الوجود العلمي، أو في حضرة الوجود العيني أبداً إما في بعض مراتبه أو في جميع مراتب الوجود دائماً أو لا دائماً. وعلى هذا يصدق إطلاق الحقيقة على الحق والخلق، والنسب المعنوية والأعراض والجواهر.

وإذا علمت هذا، فاعلم أن الحقائق ثلاث:

الأولى: حقيقة مطلقة بالذات، فعّالة مؤثرة بالذات. وجودها واجب لها من ذاتها وهو عينها، غير زائد عليها، وهذه حقيقة الله سبحانه.

والحقيقة الثانية هي حقيقة منفعلة بالذات مقيَّدة متأثرة، سافلة، قابلة، مستفيدة للوجود من الحقيقة الواجبة بالفيض والتجلي وهذه هي حقيقة العالم بأسره.

والحقيقة الثالثة: هي أحدية جمع من إطلاق وتقييد، وفعل وانفعال، وتأثير وتأثر فهي مطلقة من وجه ومقيّدة من وجه، فعّالة باعتبار. منفعلة باعتبار، وهذه الحقيقة هي أحدية جمع الحقيقتين» (٤٦).

تقسيم الآيات على حسب المقامات

حقيقة: تحقيق هذا المقام مسبوق بالبقاء بعد الفناء. ولا يمكن أن يجتمع الجبر والقدر معاً.

أما الآيات: تشير كل آية مشتملة على الجبر المحض وعدم التأثير بالاستقلال إلى

مقام الفناء المحض. نحو آية: ﴿وَمَا أَنْتَ بِهَادِي الْعُمْيِ عَنْ ضَلاَلَتِهِمْ﴾[٤٧]، ونحو آية: ﴿وَمَا أَنْتَ بِمُسْمِعٍ مَنْ فِي الْقُبُورِ * إِنْ أَنْتَ إِلاَّ نَذِيرٌ﴾[٤٨]. وآية: ﴿إِنَّكَ لاَ تَهْدِي مَنْ أَحْبَبْتَ﴾[٤٩]، وآية: ﴿فَلَعَلَّكَ بَاخِعٌ نَفْسَكَ عَلَى آثَارِهِمْ﴾[٥٠].

وتشير الآيات المشتملة على الأمر بالإرسال وتكميل النفوس إلى البقاء المحض نحو آية: ﴿وَأَنْذِرِ النَّاسَ يَوْمَ يَأْتِيهِمُ الْعَذَابُ﴾[٥١]، ونحو آية: ﴿قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّمَا أَنَا لَكُمْ نَذِيرٌ مُبِينٌ﴾[٥٢]، ونحو آية: ﴿اتَّبِعْ مَا أُوحِيَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ﴾[٥٣]، ونحو آية: ﴿ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ﴾[٥٤]، ونحو آية: ﴿يَا مُوسَى أَقْبِلْ وَلاَ تَخَفْ إِنَّكَ مِنَ الآمِنِينَ﴾[٥٥].

وتشير الآيات المشتملة على الحركة بعد السكون، والكشف بعد الضلالة إلى أحدية الجمع نحو آية: ﴿يَا أَيُّهَا الْمُدَّثِّرُ * قُمْ فَأَنْذِرْ﴾[٥٦]، ونحو آية: ﴿يَا أَيُّهَا الْمُزَّمِّلُ * قُمِ اللَّيْلَ﴾[٥٧]، ونحو آية: ﴿قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِثْلُكُمْ يُوحَى إِلَيَّ﴾[٥٨]، ونحو آية: ﴿أَلَمْ يَجِدْكَ يَتِيماً فَآوَى * وَوَجَدَكَ ضَالاً فَهَدَى * وَوَجَدَكَ عَائِلاً فَأَغْنَى﴾[٥٩]».

تحدَّث المرحوم الشبستري في النص عن موضوع الجبر والاختيار أيضاً مشيراً هنا إلى الآيات الشريفة في هذا الصدد. وقد قسّم الآيات القرآنية إلى ثلاثة محاور:

١- الجبر المحض في زمن الفناء المحض.

٢- الاختيار المحض في زمن البقاء المحض.

٣- الآيات التي تمحورت حول أحدية الجمع.

أعتقد أن التقسيم الذي قدّمه الشبستري يأخذ بالاعتبار حال ومقام وسلوك السالكين إلى الله، ولا أتصور أن أحداً من العرفاء غير الشبستري تطرّق إلى هذا التقسيم.

من جهة أخرى يمكن التطبيق بين هذا التقسيم والتقسيم الثلاثي الذي ذكره أمير المؤمنين عليه السلام فيما يتعلق بالأفراد: «الناس ثلاثة: فعالم رباني ومتعلّم على سبيل نجاة وهمج رعاع أتباع كل ناعق يميلون مع كل ريح لم

يستضيئوا بنور العلم ولم يلجأوا إلى ركن وثيق»[٦٠].

المقصود من العالم الرياني في حديث أمير المؤمنين عليه السلام هم الأنبياء الذين يقعون تحت تربية وتعليم الله تعالى مباشرة، حيث أشارت الآية الشريفة إلى هذه الحقيقة: ﴿عَلَّمَكَ مَا لَمْ تَكُنْ تَعْلَمُ﴾ وأيضاً الحديث الشريف: «أدّبني ربي فأحسن تأديبي».

والمتعلّم على طريق نجاة هم تلامذة مدرسة الأنبياء الذين يقطعون مسيرة الكمال بواسطة أتباعهم، وتخضع عملية اكتسابهم للعلم والمعرفة للأصول التي أشار إليها الأنبياء الواقع أن القرآن الكريم هو برنامج كمال سواء للأنبياء أو الأفراد المكلّفين بالأعمال الإلهية وذلك منذ بعثة الرسول الأكرم ﷺ حتى يوم القيامة. أما في عصرنا فالمتعلّم على سبيل النجاة هم مجموعة الأشخاص الذين يتبعون خاتم الأنبياء صلوات الله وسلامه عليه والذين يسعون جاهدين للنهوض بالمستوى الفكري عندهم. هؤلاء الأشخاص يحاولون اكتساب الحقائق التي وردت في القرآن الكريم وحملهم مسؤولية تعلمها وصوّر لهم كيفية الوصول إلى الكمال من خلالها، لا بل أن أي كمال يصلون إليه لا بد أن يتصوروا الكمال الأعلى ويجهدوا أنفسهم للوصول إليه:

﴿نَرْفَعُ دَرَجَاتٍ مَنْ نَشَاءُ وَفَوْقَ كُلِّ ذِي عِلْمٍ عَلِيمٌ﴾[٦١].

من يضع نفسه في زمرة البعيدين عن التكاليف الدينية والأخلاقية، ويسعون للوصول إلى آمالهم وأهوائهم هم في الواقع في غاية البعد عن الاستفادة من النور الإلهي، هؤلاء الغارقون في الظلمة والجهل وعدم المعرفة. تحدّث عنهم أمير المؤمنين- عليه السلام وأطلق عليهم عبارة الهمج الرعاع.

وأما الآيات الشريفة فقد تحدّثت عن المجموعات الثلاث، والعارفون بأحوال المجموعات الثلاث هم الذين يمكنهم التعرف على الآيات القرآنية.

تعرّض الخواجة محمد بارسا في شرحه الأبيات الشعرية لابن عربي إلى تقسيم خاص للإنسان، يقول: «وأما مسمّى الإنسان فعلى أقسام ثلاث: البعض مقيّد بالعقول الجزوية ومحجوبون بالأوهام الفكرية الفاسدة؛ والبعض غارقون في قيد الإيمان التقليدي، والبعض الآخر هم الكاملون الذين خرقوا

الحجب بواسطة الرياضة واتبعوا المجاهدات التي تساهم في فناء سر النفس، فكان شعارهم: «تخلّقوا بأخلاق الله عَلَم عز» [62].

أشار الخواجة محمد بارسا في تقسيمه المذكور إلى حقائق تستحق التوجيه والتوضيح والشرح. فيما يتعلق بالمجموعة الأولى فإن البحث واسع إلى درجة أنه يمكن تدوين كتب متعددة في هذا الصدد. ويحمل عنوان الإيمان التقليدي معاني دقيقة وعميقة قلّما أشار إليها المفكّرون، حيث إن الإيمان الذي يحصل من هذا أو ذاك هو إيمان سطحي: ﴿وَلَمَّا يَدْخُلِ الإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ﴾ [63].

وفي المجموعة الثالثة يمكن القول: إن الكمال المطلوب، هو الكمال القائم على إدراك الإنسان ذاته، بحيث يشاهد ظهور الحق في وجوده.

أعلى مقام هو مقام المحمدية

لما كان التوحيد بين التشبيه والتنزيه؛ أي إثبات صفات حقيقية لله تبارك وتعالى ونفي صفات سلبية عنه عز اسمه، مشعراً بأن: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ [64].

اعلم أن أعلى مقام من مقامات عوالم الإنسانية هو مقام بقاء العبد بعد فنائه الذي يسمّى بالمقام المحمدي. هذا المقام كمقام التوحيد يكون بين نفي وإثبات؛ أي بين تنزيه وتشبيه. بدليل آية ﴿فَاسْتَقِمْ كَمَا أُمِرْتَ﴾[65]، وحديث: وبين المشرق والمغرب قبلتي.

وكذلك الإيمان بين نفي وإثبات ﴿اتَّبِعْ مَا أُوحِيَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ لاَ إِلَهَ إِلاَّ هُوَ وَأَعْرِضْ عَنِ الْمُشْرِكِينَ﴾ [66].

والاعتقاد كذلك بين جبر واختيار: ﴿مَا أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ اللهِ وَمَا أَصَابَكَ مِنْ سَيِّئَةٍ فَمِنْ نَفْسِكَ﴾ [67]، ﴿قُلْ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ اللهِ﴾[68]، إجراء أحكام الله والتخلّق بأخلاقه التي هي الدين القويم عنوانه والصراط المستقيم طريقه. أعمالها المطلوبة كذلك بين طرفي الإفراط والتفريط.

﴿مَا كَانَ إِبْرَاهِيمُ يَهُودِيّاً وَلاَ نَصْرَانِيّاً وَلَكِنْ كَانَ حَنِيفاً مُسْلِماً﴾[69].

نحن أشرنا آنفاً إلى بعض حالات من هم الحاملون حكم الوحدانية، ومن هم مظاهر

للوجود اعتدالاً وحسناً.

﴿إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ﴾ [٧٠].

﴿وَأَنَّ هَذَا صِرَاطِي مُسْتَقِيماً فَاتَّبِعُوهُ وَلاَ تَتَّبِعُوا السُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَنْ سَبِيلِهِ﴾ [٧١]».

أشار الشبستري في هذا النص إلى عدة مواضيع باختصار: التشبيه، التنزيه، الصفات السلبية، الصفات الثبوتية، (حقيقة) مقام المحمدية، مقام التوحيد وبعض المسائل الأخرى.

تعرّضنا سابقاً لبحث بعض هذه الموضوعات. وأما في النص الذي بين أيدينا فكان التركيز على الصفات السلبية والصفات الثبوتية، جاء في كتاب المنهج الجديد لتعليم الفلسفة للأستاذ محمد تقي مصباح اليزدي:

«هناك ثلاثة اتجاهات مختلفة حول مدى قدرة الإنسان على معرفة الله تعالى والصفات التي يمكن نسبتها إلى الذات الإلهية:

الأول التشبيه، والثاني التعطيل، والثالث يفضل السبيل المتوسطة بين التشبيه الإفراطي والتنزيه التفريطي، وينسجم مع العقل وهو مورد تأييد القادة المعصومين.

الصفات الثبوتية هي التي تحكي عن كمالات الوجود ولا تتضمن أي جهة نقص أو محدودية.

الصفات السلبية عبارة عن سلب المفاهيم التي تدل على نوع من النقص والمحدودية ليس من الصحيح إرجاع الصفات الثبوتية إلى معاني سلبية، ذلك لأن سلب أحد النقيضين هو في حكم إثبات النقيض الآخر، وثانياً لأنه عندما يؤول العلم مثلاً بنفي الجهل فإنه في الواقع قد سلب المعنى العدمي للجهل عن الساحة الإلهية، ولا يمكن تصور هذا المعنى العدمي من دون تصور مقابله (وهو العلم)، إذن لا بدّ أن يكونوا قد اثبتوا له العلم في رتبة متقدّمة.

الصفات التي تنسب لله تعالى إما أن تكون مفاهيم منتزعة من الذات

الإلهية بالالتفات إلى لون من الكمال الوجودي مثل العلم والقدرة والحياة، وإما أن تكون من المفاهيم التي ينتزعها العقل بعد المقارنة بين الذات الإلهية ومخلوقاتها مع الأخذ بعين الاعتبار لوناً من العلاقة الوجودية. مثل الخالقية والربوبية. فالفئة الأولى تسمّى بالصفات الذاتية، والفئة الثانية؛ بالصفات الفعلية».

وأشار الأستاذ محمد تقي مصباح اليزدي إلى أن الأفعال الإلهية المتعلقة بأمور الزمان والمكان تمتلك حيثيتين: الأولى حيثية الانتساب إلى المخلوقات، ومن هذه الجهة فهي متصفة بقيود الزمان والمكان، والثانية حيثية الانتساب إلى الله تعالى وهي من هذه الجهة منسلخة عن قيود الزمان والمكان، حيث إن هذه المسألة من المسائل الجديرة بالدقة، إذ أنها باب حل العديد من المشكلات.

نقطة أخرى: لو أخذنا الصفات الفعلية باعتبار منشئها فإنها تعود إلى الصفات الذاتية كما لو قلنا في معنى الخالق مثلاً: كون الواجب بحيث يخلق إذا شاء.

مما لا شك فيه أن مسألة التشبيه والتنزيه من المسائل المتشعّبة التي اتخذ البعض فيها جانب الإفراط، والبعض الآخر جانب التفريط، وفي الواقع هؤلاء ابتعدوا عن المفاهيم الأصلية والواقعية ووقعوا في الضلال.

يقول المرحوم السيد حيدر الآملي في هذا الشأن:

«ومنها التمثيل والتشبيه، وذلك أن من شاهد الوجود كله وجوداً واحداً، وما عرف كيفية كليته وكيفية معيته في كل واحد من المظاهر فشبهه بشيء ونزهه عن شيء، ومثله بموجود ونزهه عن معدوم - صار بذلك «مشبهاً» نجساً- تعالى الله عما يقول المشبِّهون علواً كبيراً.

ومنها التنزيه والتعطيل وذلك أن من شاهد الوجود كله واحداً. وما عرف وحدته ولا كثرته، أضاف الأفعال إلى الأسباب الظاهرة وغفل عن الفاعل المطلق وعطله عن فعله، وصار بذلك محجوباً بأسبابه ومظاهره، وبقى نجساً مشركاً ملعوناً نعوذ بالله منه».

وأضاف السيد حيدر الآملي قائلاً: «ويشهد بذلك أيضاً قوله تعالى:

﴿لَيْسَ كَمِثْلِه شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾؛ لأنه أيضاً بيان التنزيه في عين التشبيه و التشبيه في عين التنزيه، أو بيان الغنى في عين الفقر، وبيان الفقر في عين الغنى، أو بيان الإطلاق في عين التقييد، وبيان التقييد في عين الإطلاق الذي ليس كمال معرفته تعالى إلا فيهما، أي في الجمع بين المرتبتين كما تقدّم مراراً.

وإليه؛ (أي إلى مقام الجمع بين التنزيه والتشبيه) أشار العارفون نظماً ونثراً، أما النثر: فقولهم: إياك والجمع والتفرقة، فإن الأول يورث الزندقة والإلحاد. والثاني (يورث) تعطيل الفاعل المطلق وعليك بهما، فإن جامعهما موحّد حقيقي. وهو المسمّى بجمع الجمع وجامع الجميع وله المرتبة العليا والغاية القصوى».

تساهم عبارات السيد حيدر الآملي في توضيح ما أراد الشبستري في النص المتقدِّم.

وقد وضح الآملي أن الموحّد الحقيقي هو المعتقد بكلا التشبيه والتنزيه. ويعتقد الشبستري أن التوحيد بين التشبيه والتنزيه. المقصود من التشبيه هو إثبات صفات للحق تعالى من العلم، القدرة، الإرادة، الحياة، الكلام، السمع، والبصر. أن هذه الصفات التي يتم إثباتها للحق تعالى هي ما تجده في إحساسك ولكن ليس بالحد المتوفر فيك ﴿وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلاَ قَلِيلاً﴾[٧٢]. والمقصود من التنزيه هو أن تنفي عن الذات الإلهية المقدّسة تلك الأوصاف التي لا تليق بمقام أحديته. ينفي القسم الأول من الآية الشريفة ﴿لَيْسَ كَمِثْلِه شَيْءٌ﴾ الصفات السلبية، ويثبت القسم الثاني منها ﴿وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ الصفات الثبوتية.

ثم يقول الشبستري: اعلم أن أعلى المقام من مقامات عوالم الإنسانية هو مقام بقاء العبد بعد فنائه الذي يسمّى بالمقام المحمدي. هذا المقام كمقام التوحيد يكون بين نفي وإثبات أي بين تنزيه وتشبيه.

ويعتقد الشبستري أن الإيمان والاعتقاد أيضاً كالتوحيد، واقعان بين النفي والإثبات والجبر والاختيار، والمؤمن الواقعي هو الذي ينفي الصفات السلبية ويثبت الصفات الثبوتية. والمعتقد الواقعي هو الذي يعتقد بالاختيار وبالجبر بالتوضيح الذي سبق.

واتبع الشبستري طريق الاعتدال أيضاً في خصوص الأحكام والأخلاقيات التي هي أساس الدين، بحيث لا يجب الذهاب في طريق الإفراط ولا في طريق التفريط. وفي هذا الصدد ذكر الشبستري مجموعة من الآيات القرآنية والأحاديث الشريفة.

جاء في القرآن الكريم قول الله تعالى: ﴿فَاسْتَقِمْ كَمَا أُمِرْتَ وَمَنْ تَابَ مَعَكَ وَلاَ تَطْغَوْا إِنَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ﴾[٧٣].

توضح عبارة: استقم مجموعة من الحقائق في موضوع السلوك من حيث إن السالك يتبع الأوامر الإلهية بشكل جدي، على هذا الأساس عندما تختفي الحجب، يشعر بالتعب من خلال نشاطه، هنا يمده الله تعالى بالقوة في مسيره فيرفع تعبه ليتمكّن من الثبات والاستقامة. هذه الآية الشريفة بالإضافة إلى أنها على شكل الخطاب فإنها تحمل نوعاً من البشارة، من حيث إن الله تعالى اختار الرسول ﷺ لمهمة فيها الثبات والاستقامة. الرسول الأكرم ﷺ يعلم أن استقامته ليست منه وثباته ليس من ذاته، بل هما مستحدثان من حضرة الحق تعالى. والواقع أن الآية الشريفة تبيِّن موقع الرسول الذي ينطلق من إطار الفقر المحض بالنسبة للحق تعالى، وإلا لا يمكن أن نتصور أي قصور من جانب الرسول ﷺ يستوجب طلب الاستقامة.

في هذه الآية الشريفة نقطة هامّة من الجدير ذكرها وذلك عند ذكر الآخرين مع ذكر الرسول ﷺ، فكانت نسبة الطغيان إلى الآخرين وليس إلى الرسول ﷺ، على أساس أن عبارة ولا تطغوا على صورة الجمع المذكَّر للمخاطب.

نعود إلى عبارات المرحوم السيد حيدر الآملي حيث يقول:

«وإن الوصول إلى الله تعالى، بالاتفاق موقوف على سلوكين: سلوك المحبية، وسلوك المحبوبية، لقوله تعالى: ﴿فَسَوْفَ يَأْتِي اللهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ﴾ [٧٤].

أما سلوك المحبية فهو السلوك الذي يكون فيه وصول السالك متأخِّراً عن سلوكه، ويكون موقوفاً على الرياضة والخلوة والمجاهدة والشيخ والمرشد وكل ما سبق من هذا القبيل، لقوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا وَإِنَّ اللهَ لَمَعَ الْمُحْسِنِينَ﴾ [٧٥]، ولقوله تعالى: ﴿فَمَنْ كَانَ يَرْجُوا لِقَاءَ رَبِّهِ

﴿فَلْيَعْمَلْ عَمَلاً صَالِحاً وَلاَ يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِ أَحَداً﴾[٧٦].

وأما سلوك المحبوبية فهو السلوك الذي يكون وصول السالك متقدماً على سلوكه، ولا يكون موقوفاً على شيء أصلاً، من العلم والعمل والقول والفعل سابقاً أو لاحقاً لقوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ سَبَقَتْ لَهُمْ مِنَّا الْحُسْنَى أُولَئِكَ عَنْهَا مُبْعَدُونَ﴾ [٧٧]، ولقوله في حق نبينا: ﴿وَأَنْزَلَ اللهُ عَلَيْكَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَعَلَّمَكَ مَا لَمْ تَكُنْ تَعْلَمُ وَكَانَ فَضْلُ اللهِ عَلَيْكَ عَظِيماً﴾[٧٨] *.

في ترتيب سلوك التوحيد

خاتمة: من تعيُّن الوجود في الأول؛ أي تنزُّله كانت حضرة العلم ثم القدرة، ثم الإرادة. والمظهر الإنساني هو أول تعيُّن صار موجوداً على حسب البعد من الكلي الحقيقي.

هذا الموجود في تعينه الجزئي كان في صورة نطفة. النطفة صارت في طي الدرجات عظماً ثم لحماً، ثم الحياة التي هي مبدأ التنبُّه والعلم، ثم القدرة أي قوة الحركة والبطش، ثم قدرة التميز من الضار والنافع، واختيار النافع وكراهة الضار. في رفع التعيُّن، العروجُ كان على عكس هذا.

السالك في سير صعوده إلى الدرجات العالية من الكمالات يسلب عنه ابتداء اختياره المجازي؛ أي يبدل على الرضاء الذي هو ضد الاختيار، يتصف بصفة الرضاء التي هي باب الله الأعظم ﴿وَرِضْوَانٌ مِنَ اللهِ ذَلِكَ هُوَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ﴾ [٧٩]، ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلاَ مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللهُ وَرَسُولُهُ أَمْراً أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ﴾[٨٠].

بعد الاتصاف بمقام الرضاء بسبب اتصافه بصفة التوكل. القدرةُ الجبرية التي كانت باختياره تؤخذ منه أي من السالك ﴿وَعَلَى اللهِ فَتَوَكَّلُوا إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ﴾[٨١].

ثم بعد اتصافه بصفة التوكل بوقوع صور علمه الجزئي في الكلي يتصف بصفة التسليم ﴿وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيماً﴾[٨٢].

ثم بعد اتصافه بهذه الصفات بفنائه في التوحيد يُرفع عنه تعينه العدمي إلى أن يُقتل الرجل في سبيل الله ﴿إِنَّكَ مَيِّتٌ وَإِنَّهُمْ مَيِّتُونَ﴾ [٨٣]، ﴿وَفَوْقَ كُلِّ ذِي عِلْمٍ عَلِيمٌ﴾ [٨٤]. بعد هذه الأوصاف حالته هي حالة بقاء. ﴿وَمَنْ يَتَوَكَّلْ عَلَى اللهِ فَهُوَ حَسْبُهُ﴾ [٨٥].

هذه الحالة هي حالة ليس للسالك مقام بعدها. وجوده وجودٌ حقيقي من دون العدم.

﴿لاَ يَذُوقُونَ فِيهَا الْمَوْتَ إِلاَ الْمَوْتَةَ الأولَى﴾[٨٦]. علمُه من دون الجهل ﴿وَعَلَّمْنَاهُ مِنْ لَدُنَّا عِلْماً﴾[٨٧].

وقدرته قدرةٌ ليس فيها العجز، وإرادته إرادةٌ من دون الجبر. أي: ﴿لَهُمْ فِيهَا مَا يَشَاءُونَ﴾[٨٨].

هو في هذه الحالة متصفٌ بهذه الصفات.

هنا مقام للسالك يليق أن يُحمل عليه «بي يبصر»، «وبي ينطق»، «وبي يسمع»، بل أن يكون مصداقاً لـــ «أطعني أجعلك مثلي وليس كمثلي».

ختمُ هذه المرتبة هو مقام محمدي؛ أي مقام تتصل نقطة المنتهى إلى نقطة المنتدى ﴿إِنَّ صَلاَتِي وَنُسُكِي وَمَحْيَايَ وَمَمَاتِي للهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ ۞ لاَ شَرِيكَ لَهُ﴾[٨٩].

﴿إِنَّ الَّذِي فَرَضَ عَلَيْكَ الْقُرْآنَ لَرَادُّكَ إِلَى مَعَادٍ﴾[٩٠]، ﴿كَمَا بَدَأَكُمْ تَعُودُونَ﴾[٩١].

تعرَّض المرحوم الشبستري في هذا النص لتوضيح كيفية تشكل الوجود البشري وسيره الصعودي بعد السير النزولي وصولاً إلى الكمال المطلوب وظهور جميع الاستعدادات الكامنة في وجوده والتي تحقق مظهريته.

الهوامش

(١) – سورة الأنعلم، لية ٩١.

(٢) – سورة طه، آية ١٢١، ١٢٢.

(٣) – سورة الصافات، آية ٧٥، ٧٦.

(٤) – سورة الأنعام، آية ٧٦.

(٥) – سورة الشعراء، آية ٨٢.

(٦) – سورة ص، آية ٢٤، ٢٥.

(٧) – سورة ص، أية ٣٤، ٣٥، ٣٦.

(٨) – سورة الأنبياء، لية ٨٧، ٨٨.

(٩) – سورة الأنبياء، لية ٨٣.

(١٠) – سورة القصص، آية ١٦.

(١١) – سورة الأحزاب، آية ٣٧، وسورة غافر، لية ٥٥.

(١٢) – سورة الشرح، آية ٢.

(١٣) – سورة النصر.

(١٤) – سورة النور، آية ٣١.

(١٥) – سورة الأنعام، آية ١٢٤.

(١٦) – سورة طه، آية ٧.

(١٧) – سورة طه، آية ٢٩- ٣٠.

(١٨) – سورة الأنعام، آية ١٢٤.

(١٩) – سورة البقرة، آية ٢٥٣.

(٢٠) – سورة الروم، لية ٣٠.

(٢١) – سورة الصافات، آية ٩٦.

(٢٢) – سورة القصص ، آية، ٦٨.

(٢٣) – سورة النجم، آية ٣٩.

(٢٤) – مولوي نامه، ص ٨٩.

(٢٥) – سورة النجم، لية ٣٩.

(٢٦) – سورة العنكبوت، آية ٦.

(٢٧) – سورة العنكبوت، لية ٦٩.

(٢٨) – سورة فاطر ، آية ١٥.

(٢٩) – سورة غافر ، لية ١٦.

(٣٠) – سورة الزمر ، آية ٤٢.

(٣١) - سورة النساء، آية ١١٣.

(٣٢) – سورة النساء، آية ٧٨.

(٣٣) - سورة النمل، آية ٤.

(٣٤) – سورة السجدة، آية ١١.

(٣٥) – سورة النجم، آية ٥.

(٣٦) - سورة الأعراف، آية ١٦٠.

(٣٧)- سورة السجدة، آية ١٧.

(٣٨) - سورة النساء، آية ٧٩.

(٣٩) - سورة النمل، آية ٢٤.

(٤٠) – سورة التوبة، آية ١٤.

(٤١) – سورة الفتح، آية ١٠.

(٤٢) - سورة آل عمران، آية ٣١.

(٤٣) – سورة الأنفال، آية ١٧.

(٤٤) – سورة الإسراء، آية ٧٩.

(٤٥) - سورة الفتح، آية ١٠.

(٤٦) - السيد حيدر الآملي، جامع الأسرار ومنبع الأنوار، ص ٦٨٩.

(٤٧) – سورة النمل، آية ٨١.

(٤٨) – سورة فاطر، آية ٢٢، ٢٣.

(٤٩) – سورة القصص، آية ٥٦.

(٥٠) – سورة الكهف، آية ٦.

(٥١) - سورة إبراهيم، آية ٤٤.

(٥٢) – سورة الحج، آية ٤٩.

(٥٣) – سورة الأنعام، آية ١٠٦.

(٥٤) – سورة النحل، آية ١٢٥.

(٥٥) – سورة القصص، آية ٣١.

(٥٦) – سورة المدثر، آية ١و ٢.

(٥٧) – سورة المزمل، آية ١و ٢.

(٥٨) – سورة الكهف، آية ١١٠.

(٥٩) – سورة الضحى، آية ٦، ٧و ٨.

(٦٠) – نهج البلاغة، الخطبة ١٣٩.

(٦١) – سورة يوسف، آية ٧٦.

(٦٢) – محمد بارسا، شرح فصوص الحكم، ص ١٧٠.

(٦٣) – سورة الحجرات، آية ١٤.

(٦٤) – سورة الشورى، آية ١١.

(٦٥)- سورة هود، آية ١١٢.

(٦٦) – سورة الأنعام، آية ١٠٦.

(٦٧) – سورة النساء، آية ٧٩.

(٦٨) – سورة النساء، آية ٧٨.

(٦٩) – سورة آل عمران، آية ٦٧.

(٧٠) – سورة الإسراء، آية ٩.

(٧١) – سورة الأنعام، آية ١٥٣.

(٧٢) – سورة الإسراء، آية ٨٥.

(٧٣) – سورة هود، آية ١١٢.

(٧٤) – سورة المائدة، آية ٥٤.

(٧٥) – سورة العنكبوت، آية ٦٩.

(٧٦) – سورة الكهف، آية ١١٠.

(٧٧) – سورة الأنبياء، آية ١٠١.

(٧٨) – سورة النساء، آية ١١٣.

* هذا النص للمرحوم الآملي منقول من كتاب نص النصوص، وأما المطالب السابقة فهي من كتابه جامع الأسرار ومنبع الأنوار.

(٧٩) – سورة التوبة، آية ٧٢.

(٨٠) – سورة الأحزاب، آية ٣٦.

(٨١) – سورة المائدة آية ٢٣.

(٨٢) – سورة النساء، آية ٦٥.

(٨٣) – سورة الزمر، آية ٣٠.

(٨٤) – سورة يوسف، آية ٧٦.

(٨٥) – سورة الطلاق، آية ٣.

(٨٦) – سورة الدخان، آية ٥٦.

(٨٧) – سورة الكهف، آية ٦٥.

(٨٨) – سورة الفرقان، آية ١٦.

(٨٩) – سورة الأنعام، آية ١٦٢.

(٩٠) – سورة القصص، آية ٨٥.

(٩١) – سورة الأعراف، آية ٢٩.

الباب الثامن

في بيان المعاد والحشر

وحقيقة الفناء والبقاء

الباب الثامن

في بيان المعاد والحشر
وحقيقة الفناء والبقاء

حقيقة: لما حُقق بأن المبدأ عبارة عن ظهور الوجود في العدم. فإن معنى المعاد ما لا يكون ظهور العدم في الوجود. لأن المبدأ والمعاد متقابلان.

﴿كَمَا بَدَأْنَا أَوَّلَ خَلْقٍ نُعِيدُهُ﴾ [1]».

استدل الشبستري في النص على مسألة المعاد من خلال إثبات تقابله مع المبدأ. طبعاً إدراك معنى المعاد المذكور هنا يحتاج إلى معرفة دقيقة بالمصطلحات العرفانية. والإطلاع على المقصود من ظهور الوجود في العدم. وإدراك النسبة بين الآية الشريفة والموضوع المبحوث عنه. بناءً على هذا أبدأ في شرح عباراته بما يؤدّي إلى إدراكها وفهمها كما يجب.

يتحقق وجود الأشياء في الخارج ضمن عناوين مختلفة، مثال: التعيّن، التجلي، الجلوة والمخلوق. وبما أن الحق تعالى غير مسبوق بالعدم، بينما التعيّنات والتجليات والجلوات والمخلوقات مسبوقة بالعدم، فقد اختير لها عنوان «ظهور الوجود في العدم». في الواقع إن هذه التعينات والتجليات لا تمتلك حقيقة غير حقيقة الحق، ومن هذه الناحية تصبح الأسماء والصفات والآثار عناوين أخرى لهذه التجليات والتعينات أو المخلوقات.

قد يؤدي وجود هذه الأشياء في الخارج إلى وجود شبهة عند من لا علم لهم بالمسائل العرفانية وهي أن هذه الأمور تمتلك في الخارج وجوداً مستقلاً. طبعاً يعتمد العرفاء في عقيدتهم بهذا الخصوص على الشهود الذي تؤيده الآيات القرآنية الشريفة: **﴿فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللهِ﴾** [2]، **﴿أَنَّ الْقُوَّةَ لله جَمِيعاً﴾** [3]. ولا يمكن أن نفهم معنىً آخر من عبارة: لا حول ولا قوة إلا بالله.

في هذا الخصوص تحدَّث المرحوم السيد حيدر الآملي بعبارات تأييدية، يقول: «وتوحيد الأولياء هو التوحيد الباطن، وهو دعوة العباد إلى مشاهدة وجود واحد. ونفي وجودات كثيرة لقوله تعالى: ﴿كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ * وَيَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالإِكْرَامِ﴾ [٤].

ولقول النبي ﷺ: «لو دلّيتم بحبل لهبط على الله وهذا هو الموسوم بالتوحيد الوجودي» [٥].

اتضح المقصود من ظهور الوجود في العدم، إذ أنه التجلي الذي يؤدي إلى وجود تعين في الخارج. طبعاً قد يكون وجود هذا التعيّن في الخارج مرئياً وقد يكون غير ذلك كالموجودات التي يمكن الاحساس بها ولكن لا يمكن رؤيتها، كالموجودات الملكية والموجودات الملكوتية. ﴿فَسُبْحَانَ الَّذِي بِيَدِهِ مَلَكُوتُ كُلِّ شَيْءٍ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾[٦].

هذه الآية الشريفة التي تتحدث عن الملكوت تؤيد الموضوع الذي نحن بصدد البحث فيه.

وأما الموضوع الثاني في البحث فهو ظهور العدم في الوجود، حيث يساهم هذا العنوان في توضيح المعاد ورجوع التعيّن إلى أصله. في العنوان الأول كان البحث عن ظهور التعيّن وهنا يجري الحديث عن أفوله وغيبته.

قد يطرح البعض السؤال التالي: لماذا تم اختيار عنوان «ظهور العدم في الوجود» لتوضيح مسألة المعاد؟ والجواب أن التعيّن والتجلي أو الخلق هي أمور لا تمتلك وجوداً حقيقياً، بل اعتبارياً، وعليه يصدق عليها عنوان «العدم»، وبعبارة أخرى تعتبر هذه الأمور من المعدومات من ناحية وجودها الشخصي. وقد عبّرت الآية الشريفة عن هذه الأمور بالميت: ﴿إِنَّكَ مَيِّتٌ وَإِنَّهُمْ مَيِّتُونَ﴾ [٧].

بناءً على ما تقدم عندما يرجع التعين إلى الأصل، فإن رجوعه من باب ظهور العدم في الوجود.

وأما البحث الآخر في هذا النص فهو التقابل بين المبدأ والمعاد، وهنا لتوضيح المطلب لا بدّ من تقديم المقدّمة التالية: «ذكروا للتقابل أربعة أوجه:

١- تقابل الإيجاب والسلب.

٢- تقابل التضاد.

٣- تقابل التضايف.

٤- تقابل العدم والملكة.

قيل في معنى التقابل هو نسبة بين أمرين لا يجتمعان من جهة واحدة في محل واحد. ويطلق على هذين الأمرين المتقابلان بسبب مقابلة أحدهما للآخر. لو أخذنا بعين الاعتبار: الإنسان واللاإنسان فهما متقابلان تقابل السلب والإيجاب. وبعبارة أخرى يحصل تقابل السلب والإيجاب بين وجود وعدم الشيء، بحيث لا يجتمعان ولا يرتفعان معاً.

ويتحقق هذا النوع من التقابل في الذهن وليس في الخارج.

ويطلق التضاد على النسبة بين أمرين وجوديين بينهما غاية الخلاف، لا يجتمعان معاً وقد يرتفعان، كالتقابل بين البياض والسواد.

وأما تقابل التضايف فهو عبارة عن أمرين وجوديين يؤدي تعقل أحدهما إلى تعقل الآخر كالأبوة والنبوة.

وتقابل العدم والملكة عبارة عن أمر وجودي عارض لموضوع من شأنه أن يتصف به، وعدم ذلك الأمر الوجودي في ذلك الموضوع، كالبصر والعمى الذي هو فقد البصر من موضوع من شأنه أن يكون بصيراً [٨].

لم يذكر الشبستري نوع التقابل القائم بين المبدأ والمعاد، والظاهر أنه يمكن إطلاق تقابل التضايف على النسبة الموجودة بينهما على اعتبار أن تعقل أحدهما يؤدي إلى تعقل الآخر.

الإظهار والإيجاد هو ظهور الوجود في العدم

حقيقة: ظهور الوجود في العدم هو إيجاد الخلق وإظهاره. وظهور العدم في الوجود هو إخفاء العدم وإعدامه وموته.

لما كان المبدأ ظهور الوجود في العدم ﴿أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى﴾ [٩].

والمعاد هو ظهور الوجود في حقيقته.

﴿لِمَنِ الْمُلْكُ الْيَوْمَ لله الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ﴾ [10]».

تحدَّث المرحوم الشبستري عن إيجاد وإظهار الخلق تحت عنوان ظهور الوجود في العدم. بناءً على هذا، فإن جميع الكائنات أو المخلوقات، وجميع عالم الوجود يحمل عنوان الظهور في العدم. والعكس هو ما نتحدَّث عنه تحت عنوان الموت أو ظهور العدم في الوجود.

يمكن اعتبار الجلوة التي تظهر عن الحق بمثابة الموج الذي يرتفع من البحر، وأما غياب الجلوة فهو بمثابة سكون وركود هذا الموج.

يعتقد الشبستري أن الموجودات التي لا تمتلك وجوداً استقلالياً إنما وجودها كموج البحر الذي يرتفع تارة، ويرقد تارة أخرى. ويؤيد هذا الأمر الآية القرآنية الشريفة: ﴿كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ﴾ [11].

يكتب المرحوم حيدر الآملي في هذا الشأن قائلاً:

فينبغي أن يُعرف أيضاً أن من جملة كمالاته هو أن يظهر بصورة كل ممكن ومعناه. وبصورة كل ما يمكن أن يُفرض وجوده أو لا يفرض. لا إلى نهاية. ولا يتكرر شيء من هذه الصورة ولا (من) معانيها بوجه من الوجوه ﴿لاَ تَبْدِيلَ لِخَلْقِ الله﴾ [12]، ﴿ذَلِكَ تَقْدِيرُ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ﴾ [13]. وقوله تعالى: ﴿كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ﴾ إشارةٌ إلى هذا المعنى. وقوله: ﴿بَلْ هُمْ فِي لَبْسٍ مِنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ﴾[14] كذلك.

ومثال ذلك بعينه مثال البحر مع أمواجه. لأن البحر ما دام بحراً، لا ينفك عن الموج و(لا) الموج عنه ومع أنه كذلك. لا يمكن ظهوره بصورة موج إلا على خلاف صورة موج آخر. لأنه لا يمكن ظهور موجين متحدين في الوضع والصورة. بحيث لا يفرِّق بينهما بوجه من الوجوه وهذا ظاهرٌ ﴿وَلله الْمَثَلُ الأَعْلَى﴾ [15].

ومن معية البحر مع الموج، ومعية الموج مع البحر ووحدة حقيقتهما عند

التحقيق، يظهر سر التوحيد ظهوراً تاماً كاملاً، بحيث لا يمكن أظهر منه. لكن (ذلك لا يكون إلا) لأهله، لا للمحجوب المطروح في الدرك الأسفل من الجهالات كما قال تعالى: ﴿إِنَّ فِي ذَلِكَ لَذِكْرَى لِمَنْ كَانَ لَهُ قَلْبٌ أَوْ أَلْقَى السَّمْعَ وَهُوَ شَهِيدٌ﴾ [١٦]. وفيه (أي في هذا المعنى) قيل:

البحر بحرٌ على ما كان من قِدَم	إن الحوادث أمواج وأنهارٌ
ا يحجبنك أشكال يشاكلها	عمّن تشكّل فيها فهي أستارٌ

فحينئذٍ كما لا يكون موجٌ إلا ويكون البحرُ ظاهراً فيه بصورته ومعناه، فكذلك لا يكون موجودٌ إلا ويكون الحق ظاهراً بصورته ومعناه، أعني لا تُرى صورة ولا يُتصور معنىً إلا وتكون تلك الصورة صورته (أي صورةُ الحق) وذلك المعنى معناه، لأنه ليس في الوجود إلا هو وصورته ومعناه. وليس الكمال صورة ومعنى إلا له ﴿لَهُ الْخَلْقُ وَالأَمْرُ تَبَارَكَ اللهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ﴾[١٧].

وهذا معنى قولهم: «حجبت الذات بالصفات والصفات بالأفعال، والأفعال بالأكوان وغير ذلك من الأقوال» [١٨].

ذكر الشبستري آيتين شريفتين في خاتمة بحثه، الأولى تتحدّث عن المبدأ، والثانية عن المعاد، حيث إن المبدأ هو ظهور الوجود في العدم والمعاد هو ظهور الوجود في حقيقته، وهذا ما يشير إليه المثال المتقدِّم أي موج البحر في حالتي الارتفاع والهبوط. الذي بدوره يتطابق ومفهومي المبدأ والمعاد.

تتحدّث الأولى عن أخذ الميثاق والشهادة من بني آدم واعترافهم بربوبية الحق ومالكيته، حيث يذعن الجميع لربوبيته ووجوده.

أما الآية الثانية فتتحدّث عن المعاد، حيث يطرح السؤال التالي بعد العودة إلى الحقيقة: لمن الملك، القدرة، الحكومة، والسلطة اليوم، ولمن تكون الحقيقة، يأتي الجواب بأن هذه الأمور هي لله تعالى على أساس أن لا وجود للغير.

الظهور أمر ذاتي للوجود

حقيقة: ظهور الوجود في العدم حاصله فناء المظهر في الظاهر؛ لأن الظاهرية للظاهر أمرٌ ذاتيّ له. وهاتان الحالتان أي الوجود والعدم هما نشئتان للمظهر. أي نسبتان له بعد فنائه في الظاهر فتظهر له أن نسبة الوجود إليه كانت أمراً اعتبارياً وكذلك العدم.

﴿وَمَا هَذِهِ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلاَّ لَهْوٌ وَلَعِبٌ وَإِنَّ الدَّارَ الآخِرَةَ لَهِيَ الْحَيَوَانُ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ﴾ [١٩]».

أشرنا في الأبحاث المتقدّمة إلى أن الموجود في عالم الوجود ما هو إلا التعيّنات والجلوات والتجليات الإلهية. الوجود الإلهي هو الذي شع بنوره على كافة الموجودات. وبعبارة أوضح لا وجود لأي شيء إلا أن يكون وجوده متعلقاً بالحق تعالى «لا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم».

يعتقد العرفاء أن الحق تعالى هو الذي يبين ويظهر الوجود، فيعبّر عنه (الوجود) بالمظهر، ثم هذه المظاهر على درجات مختلفة. من يمتلك إدراكاً ومعرفة بواقع وحقيقة ذاته، يقع في مقدّمة المظاهر وفي أعلى مقام فيها، مع أن الجميع موجود تحت ظل وتربية الحق عز اسمه: ﴿تِلْكَ الرُّسُلُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ﴾[٢٠]. استعداد الإدراك في المظهر هو السبب في امتياز مظهر إنساني عن مظهر إنساني آخر. قد تسبق بعض الاستعدادات في بعض الموجودات غير الإنسانية مقام المظهر الإنساني، مثال ذلك الشجاعة والقوة والصلابة والتهور الموجود في الأسد. بحيث لا يمكن مشاهدة هذه الأمور في الإنسان ﴿فَسُبْحَانَ الَّذِي بِيَدِهِ مَلَكُوتُ كُلِّ شَيْءٍ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾[٢١].

يتضح بعد هذه المقدّمة والبيان الصريح أن لا مكان واقعي لنسبة الوجود أو العدم إلى المظهر الإنساني أو المظاهر الباقية الأخرى؟

ونعود إلى مفهوم الخلق (أو النشأتين)، حيث يحيط بالمظهر أمران: أحدهما الوجود، والآخر العدم، هاتان الحالتان اللتان تنسبان إلى المظهر ليستا من الأمور الواقعية، على أساس أنهما ترافقان الإنسان في مسير الكمال، ولكن عند الوصول إلى لقاء الله والفناء أو فناء العارف في المعروف والشاهد في المشهود، فإنه لا يبقى أي مجال للبحث عنهما.

هناك عبارات مفيدة في هذا الخصوص منقولة عن صدر المتألهين الشيرازي في كتابه: «إيقاظ النائمين»، يقول: «واتفق أهل الكشف والشهود على أن الماهيات الإمكانية أمور عدمية لا بمعنى أن مفهوم السلب المستفاد من كلمة «لا» و «ما» وغيرهما داخل فيها، ولا بمعنى أنها من الاعتبارات الذهنية

والمعقولات الثانية كالفوقية والإضافيات والكلية والجزئية والنوعية وغيرها من المعاني المنطقية، بل بمعنى أنها غير موجودة لا في مرتبة ذاتها بذاتها التي هي نحو من أنحاء نفس الأمر كما قرره أصحاب العلوم الفطرية ولا في نفس الأمر أيضاً. لأن ما لا يكون وجوداً ولا موجوداً في نفسه لا يمكن أن يصير موجوداً بتأثير الغير وإفاضته. بل الموجود هو الوجود وأطواره وشؤونه وأنحاؤه. والماهيات موجوديتها إنما هي بالعرض بواسطة تعلقها بمراتب الوجود وتطوره بأطوارها كما قيل.

فحقائق الممكنات باقية على عدميتها أزلاً وأبداً. واستفادتها للوجود ليس على وجه يصير الوجود الحقيقي صفة لها. نعم هي تصير مظاهر ومرائي للوجود الحقيقي بسبب اجتماعها من تضاعيف الإمكانات الحاصلة لها من تنزلات الوجود مع بقائها على عدميتها الذاتية.

سيه روئى ز ممكن در دو عالم   جدا هركز نشد والله أعلم

(المعنى: سواد الوجه مرافق للممكن في العالمين والله أعلم).

في كلام المحققين إشارات واضحة، بل تصريحات لطيفة بعدمية الممكنات أزلاً وأبداً ويكفيك في هذا الأمر قوله تعالى: ﴿**كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلاَّ وَجْهَهُ**﴾[٣٢]، [٣٣].

من المناسب التذكير هنا بأن صدر المتألهين ولأجل تأييد مدعياته قام بذكر مجموعة من الأبيات الشعرية نقلها من كتاب «**گلشن** راز» للمرحوم الشبستري.

وهذا إن دل على شيء فإنه يدل بداية على أهمية الشبستري من الناحية الشعرية ويوضح توغله في الأدب والعرفان من خلال المعاني التي تحملها أبياته الشعرية.

تعتبر الآية الشريفة التي استند إليها الشبستري في نهاية بحثه في غاية العمق ولا يمكن المرور عليها مروراً سطحياً. وقد أشار الحق تعالى إلى مرحلتين من مراحل الحياة، فتوقف عند هذا البحث بشيء من التفصيل.

الدنيا اسم تفضيل، مؤنث أدنى ككبرى وأكبر التي تذكر في الغالب

بعنوان صفة بعد الاسم المؤنث. وقد تكرّر ذكرها في الآيات القرآنية الشريفة، مثال ذلك: الحياة الدنيا. قد يقال في جذور هذه الكلمة إنها من دنى والتي تحمل معنى المكان الهابط، أو يقال: إنها من الدنو أي الاقتراب، وعلى كل الأحوال فإن هذين المعنين يصدقان على الدنيا. عندما تقترن كلمة الدنيا بعبارات أمثال: اللهو واللعب... فإن المقصود منها حينئذٍ هو المكان الهابط والأدنى مرتبة. وأما إذا اقترنت بكلمة الآخرة عندها يكون المقصود هو القرب والاقتراب. على كل الأحوال هذه الكلمة هي وصف يمتلك ضداً. يقابل المعنى الأول (الأسفل) لكلمة الأعلى، بينما يقابل المعنى الثاني (القريب) كلمة البعيد. طبعاً إدراك حقيقة العلو يحتاج إلى جهد كبير والوصول إلى البعيد يتطلب حركة ومسيراً. الواضح أن إدراك مفهوم الأعلى أمر معنوي. ولكن هل قطع الطريق والوصول إلى البعيد محصور في الحركة الجسمانية؟ أم أنه يمكن أن تكون الحركة معنوية أيضاً؟ والجواب أن كلا الأمرين معنوي.

أما عبارتي الآخرة والمعاد فإنهما يحملان معنى واحداً يقابل الدنيا ويدلاّن على حركة وسير معنوي «إنا لله وإنا إليه راجعون».

قد يطرح السؤال التالي: لماذا أطلق على الدنيا عنوان اللهو واللعب وعلى العقبى والآخرة عنوان الحياة والحيوان؟ والجواب أن الحركة من الدنيا إلى العقبى حركة من النقص إلى الكمال وحركة من السبات إلى اليقظة. وفي الواقع هي حركة من الحيوانية إلى الإنسانية ومن الموت إلى الحياة. ومن الواضح أن الذي يعيش في النقص والسبات أو الحيوانية تكون حياته حياة لهو ولعب، إذ أنه لم يصل إلى حياة العلم والرؤية: **﴿أَوَمَنْ كَانَ مَيْتاً فَأَحْيَيْنَاهُ وَجَعَلْنَا لَهُ نُوراً يَمْشِي بِهِ فِي النَّاسِ كَمَنْ مَثَلُهُ فِي الظُّلُمَاتِ لَيْسَ بِخَارِجٍ مِنْهَا كَذَلِكَ زُيِّنَ لِلْكَافِرِينَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾**[٢٤].

بناءً على ما تقدّم يتضح السبب في إطلاق اللهو واللعب على الدنيا. لا يمكن أن تكون الحالات واحدة في مسيرة الكمالات. السالك يتحرّك من النقص إلى الكمال. ولهذا الذي يعيش في عالم الدنيا فإنه يعيش حياة لهو ولعب لا بدّ له من الحركة عنها إلى مقام الكمال.

من المناسب البحث عن وجه التناسب بين الآية الشريفة التي ذكرها

الشبستري والبحث المطروح.

عندما يتخلّص السالك من سلطة الوجود الاعتباري ويبتعد عن الأنانية والمحدودية يدخل عالم الحياة الإلهية الأبدية. الآخرة نهاية الخط وآخر محطة في السير السلوكي عند السالك، عندما يصل يصبح نفسه نفساً إلهياً وحياته حياة إلهية عبّر عنها بالحيوان. قبل أن يصل السالك إلى هذه المحطة النهائية، وبما أنه لا علم عنده بما تحتوي عليه، فإنه يجري على هذه المراتب حكم اللهو واللعب. طبعاً العارف أو السالك هو الذي يُصدر هذا الحكم بعد المعرفة والعلم والاطلاع، فيكون حكمه حكماً قلبياً. وقد تحدّث الحق تعالى عن وضع وحال الذين لا معرفة لهم بالحقائق والوقائع التي تحيط بعوالم الوجود: **﴿وَمَا هَذِهِ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلاَ لَهْوٌ وَلَعِبٌ﴾**.

بهذا النحو يتضح وجه التناسب بين الآية الشريفة والبحث. وهنا من المناسب توضيح كلمة «الحيوان» بشيء من الاختصار.

الحيوان على وزن فوران وقد ذكر في المعنى أنه كل ما فيه حياة ناطقاً كان أو غير ناطق، وهي جمع حيوانات. طبعاً هناك فرق بين هذه الحياة والحياة الأخروية وإلا لم يبق أي خصوصية لقوله تعالى: **﴿لَهِيَ الْحَيَوَانُ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ﴾**. قيل: إن تلك الحياة الأبدية ليست كهذه الحياة، حيث لا يقطعها الموت، والواقع أن الفرق بينهما يمتلك خصوصيات أخرى بالإضافة إلى ما ذكر. وأعتقد كما أن الجهل في هذه الحياة يمنع الإنسان من الترقي والكمال، فإن هذه الحجب الظلمانية ترفع في تلك الحياة فيمتلك القدرة على الإدراك إلا أن الذين لم يصلوا في الدنيا إلى نهاية المسيرة التكاملية فلا يمكنهم الوصول لتلك الحقائق، مما يؤدي إلى وجود نوع من الحسرة والندامة على ما عملوا في عالم الدنيا. وأما إذا لم يكن الوضع على ما ذكر فإن الآيات الشريفة: **﴿مَا فَرَّطْتُ فِي جَنْبِ اللهِ﴾** [٢٥]، و **﴿انْظُرُونَا نَقْتَبِسْ مِنْ نُورِكُمْ﴾** [٢٦] تصبح من دون مصداق. إذاً المقصود من الحيوان هو الحياة المترافقة مع المعرفة والإدراك.

البقاء والفناء أمران اعتباريان

حقيقة: العدم من جهة أنه عدم لا يمكن تبديله بالوجود. وكذلك الوجود من حيث إنه وجود لا يمكن تبديله بالعدم، لأن قلب الحقائق غير ممكن. البقاء والفناء أمران

اعتباريان وهما يظهران من تجدد التعينات المتباينة والمتوافقة. وجه العدم فإن دائماً ووجه الوجود باقٍ دائماً ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلاَّ وَجْهَهُ﴾[٢٧]».

يقول في النص المتقدِّم: إن موضوعي البقاء والفناء أمران اعتباريان، والحقيقة هي التي أشار إليها المرحوم الشبستري. إن تنور الفكر وصفاء الخيال في ذهن الإنسان يؤديان إلى ارتفاع مستوى الفكر وإبعاد الأفكار والتصورات الواهية عنه.

وقيل: إن إدراك المقام الإنساني العالي ليس سوى تصفية الخيال. في هذه الأجواء وعندما أتجاوز الأفكار الواهية أصل إلى حقيقة وواقع الطريق فأشاهد الحجب التي يجب أن أعبّر عنها لأصل إلى حدود واقعيتي الوجودية، طبعاً عدم الاطلاع أو المعرفة بهذه الحجب يعود إليَّ وإلا فإنها أمور واقعية ثابت وجودها. أما بالنسبة للبقاء والفناء، فإنهما أمران متحققان في وجودي، لا بل هما وصفان ثابتان لي. إلا أني أنا لم أكن على اطلاع بفنائي.

أما الآن، فإن تلك النسب الاعتبارية قد سلبت مني وكأني كنت في سبات عميق، ثم استيقظت. حيث أشاهد نفسي خالية بالكلية من ما كنت أظن أنه علم وإدراك ومعرفة، إذاً الفناء في الواقع هو الوصول إلى مقام الفقر الواقعي، لأن ما كنت أنسبه إلى ذاتي لم يكن ملكاً لي. عندما أصل إلى الحق لا يبقى أي وجود لي، الموجود هو الحق فقط ولا موجود سواه.

السير والسلوك يرافقان السالك إلى أن يتمكن من مشاهدة الحجب والموانع التي تمنع من الوصول إلى حقائق الوجود، فيطلع على حقيقة **﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلاَّ وَجْهَهُ﴾** بشكل عملي. فإذا تعرّف على الواقع وعرف أن الحق تعالى وحده هو الباقي عندها يدرك أن إطلاق الفناء والبقاء عليه ليس على سبيل الواقع بل الاعتبار.

لو دققنا النظر في زمان السلوك عند السالك، لوجدنا تحوّلاً وعروجاً فكرياً من مقام إلى مقام، حيث يرفع عنه بعض الحجب ويطلع في كل مرتبة على حقائق معينة. وهكذا كلما ترقى في المراتب تكشف عنه الموانع والحجب فيطلع على ما لم يكن يعلمه.

تحدَّث الحكماء بشكل مفصّل حول العدم والأمور الاعتبارية، وأفردوا لهذه الأبحاث أقساماً موسّعة. وهنا وللفائدة نُعرِّج على ما ذكره الأستاذ الشهيد مرتضى المطهري في شرحه لمنظومة الحاج ملا هادي السبزواري:

«لا شك في أن العدم لا يمتلك عينية واقعية. حيث لا يمكن أن نجد في ظرف من الظروف ووعاء من الأوعية مصداقاً واحداً للعدم. وقد ذكرنا في بحث أصالة الوجود أن لا مصداق لأي شيء غير الوجود، وعليه فلا أثر واقعي للعدم في الخارج ولكن العدم يمتلك مفهوماً في الذهن يغاير مفهوم «الوجود» ويغاير مفهوم «الماهيات»، وكما أن مفهوم الوجود زائد على الماهيات فمفهوم العدم هكذا أيضاً. وكلاهما مغايران لبعضهما الآخر، بحيث يمكن أن نلاحظ وجود أحكام يطلقها الذهن تكون موضوعاً أو محمولاً لقضايا العدم أو المعدوم. حتى أنه لا يمكن القول: إن القضايا التي يدخل العدم أو المعدوم في تركيبها أقل من القضايا التي يدخل الوجود والموجود فيها. إذاً كما تمتزج صورنا الذهنية بمجموعة من الماهيات، فإنها تمتزج أيضاً بالعدم والمعدوم. بناءً على ما تقدَّم. العدم والمعدوم كالماهيات على اعتبار أنها أمور لا واقع لها إلا أنها تمتلك وجوداً ذهنياً» (٢٨).

وقال أيضاً: «كانت تمتاز الأمور الحقيقية عن الأمور الاعتبارية قبل اكتشاف أصالة الوجود بالشكل الذي تحدَّثنا عنه (الأمور الحقيقية هي التي تقع مصداقاً لكلمة الوجود، أما الأمور الاعتبارية فهي التي لا تقع مصداقاً لكلمة الوجود إلا أنها تحمل على الأشياء على شكل صفة). وكان يتم التعرف على الأمور الاعتبارية والحقيقية بواسطة القاعدة التالية: كل ما يلزم من تحققه تكرره فهو اعتباري.

وقيل: إن المعقولات الأولية في المصطلح الفلسفي والتي هي الماهيات جميعها أمور حقيقية، وأما المعقولات الثانية الفلسفية فهي أمور اعتبارية. وقيل: الوجود أمر اعتباري على أساس أنه من المعقولات الثانية. ولكن بعد اكتشاف أصالة الوجود، فقد وجد اختلاف وتفاوت بين هذين النوعين من المفاهيم؛ أي المعقولات الأولى والمعقولات الثانية، وأصبح النوع الثاني ينتزع من النوع الأول، بحيث أصبح لا يستحق حمل «الموجود» عليه.

من جهة أخرى طرحت قضية ثانية وهي أن استحقاق حمل «الموجود» على

شيء لا يكفي ليكون حقيقياً. وأما بناءً على أصالة الوجود فإن المفاهيم والمعاني التي تمتلك هكذا استحقاق هي أمور اعتبارية؛ لأن استحقاق حمل الموجود لا يتم إلا بتبع الوجود. إن الذي يتمتع بالأصالة والحقيقة هو الوجود الذي هو عين الخارجية والواقعية، حيث لا يقبل الانتقال الذهني، بمعنى أن صورة المفهومية والمعقولية لا تحضر في الذهن عنه.

بناءً على ما تقدَّم يمكن القول: إننا لو وضعنا جميع المعاني والمفاهيم في جانب، ووضعنا الوجود في جانب آخر، فإن المعاني والمفاهيم تبقى أموراً اعتبارية.

ولكن لو قمنا بقياس المعاني والمفاهيم إلى بعضها، لوجدنا اختلافاً بيِّناً يبين أن بعضها أمور حقيقية» [٢٩].

الفناء والبقاء

حقيقة: الفناء اسم لارتفاع التعيّن من المظاهر وهو غير منفك من ذات التعين. أما البقاء هو حقيقة تختص بذات الوجود ومجازاً تطلق على المظاهر حين امتداد توافق الوجود معهم.

﴿مَا عِنْدَكُمْ يَنْفَدُ وَمَا عِنْدَ اللهِ بَاقٍ﴾ [٣٠]».

المقصود من عنواني التعيُّن والمظهر هو الجلوة والتجلّيات التي توضح ذات وصفات وآثار الحق تعالى، حيث تحدثنا عنها في الأبحاث المتقدِّمة وأطلقنا عليهما عبارة الموج. يمكن تصور بقاء الموج عند الظهور، ولكن بقاء الموج لا يقبل الدوام، إذ إنه مسبوق بالعدم، المسبوق بالعدم لا يصح إطلاق الوجود عليه على نحو الحقيقة، بل المجاز.

بناءً على ما تقدَّم فإن إطلاق عنوان البقاء من مختصات الذات الإلهية السرمدية حتى أننا نستعمل عبارة «هو الباقي» كإشارة إلى بقاء الحق، وأما بقاء التعينات والمظاهر فهو أمر مجازي على أساس أن لا ثبات ولا دوام لوجودها في هذه النشأة.

وأما عندما يطلق الفناء حول المظاهر فهو في الواقع رفع التعين، على

اعتبار أن تعيّن المظهر ليس دائمياً فعندما يزول التعين يتحقق الفناء.

البقاء اسم الوجود

تمثيل: يرفع تعين الإناء بالإنكسار ولكن لا يطلق عليه العدم أو الفناء؛ لأن الخَزَفَة باقية إلا أنها لا تكون بصورة الإنائية. وإن صارت الخزفة تراباً أو رماداً فاسم الوجود باقٍ لها. على هذا البقاء هو اسم الوجود الذي كان مع تعيّن الإنائية لا اسم الإناء الخزفية.

﴿وَلاَ تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللهِ أَمْوَاتاً بَلْ أَحْيَاءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ﴾ [٣١]».

لم يذكر الشبستري القسم الأخير من الآية التي استشهد بها. والمقصود من الإتيان بها هو إلفات المطالع إلى أن الأشياء التي تغيب عن نظرنا وتزول ونعتبرها فانية معدومة فإننا لم ننتبه إلى أن سر البقاء هو بالوجود وليس بالتعيّن. فالوجود باقٍ في أي شكل ظهر.

ويمثل الشبستري لهذه القضية بإناء خزف، حيث إن تحطم هذا الإناء لا يؤدي إلى عدمه على أساس أن الخزف الذي صنع منه الإناء ما زال باقياً. وحتى لو فرضنا تبدّل الخزف إلى رماد أو تراب فإن وجوده ما زال باقياً وقائماً.

المظاهر قسمان: قسم متوافق وقسم غير متوافق

حقيقة: المظاهر قسمان: قسم متوافق وقسم غير متوافق. المتوافق هو الذي علم موقعية نفسه وحقيقة حاله، وهو عالم بما هو واقع فيه. وغير المتوافق كان على خلاف المتوافق غافل عن حقيقة حاله ورفعة مقامه ولا يكون واقفاً بما هو واقع فيه.

اسم البقاء اللازم للوجود الظاهر أي الحق عز اسمه كذلك هو لازم للوجود المظهر المتوافق لأنه هو في عالم الكثرة مظهر لعالم الوحدة وهو حسن وجهه الباقي. أما ظهوره في المظاهر غير المتوافقة من جهة أن هؤلاء المظاهر لم يصلوا إلى مقام الفناء حتى يكونوا باقين بالله. عنوان الفناء (لا البقاء) في حقهم ثابت. في تلك الحالة، مظهرُ غير الواصل حالة فنائه تظهر فيه، في هذا الظهور هو مظهر الكثرة لا الوحدة وقبح وجهه الفاني العدمي في إمكانه.

﴿كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ ❁ وَيَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالإِكْرَامِ﴾ [٣٢]».

يقصد الشبستري من المظاهر في النص المتقدِّم أفراد الإنسان، ومن المتوافق أولئك الذين يتحركون في طريق الحق تعالى، ومن غير المتوافق البعيدين عن طريق الحق. عادة ما يكون الكمال المطلوب الذي نتحدث عنه تحت عنوان الفناء من نصيب الأفراد الذين يوفّقون بين حركتهم والأوامر الإلهية، أو أولئك الذين يتحركون طبق الأوامر الإلهية. وفي الواقع هؤلاء الأشخاص لا يرون أنفسهم في موقع المخالف للأوامر الإلهية، بل يقومون باتباع أوامره والابتعاد عن المنهيات. في هذه النقطة بالذات يظهر الاختلاف بين الأشخاص المعبَّر عنهم بالمتوافق وغير المتوافق.

تحدّثنا في الأبحاث المتقدِّمة عن عنوانين: الفناء والبقاء، حيث يمكن تفسيرهما وتوضيحهما فيما يتعلق بالأفراد البشرية على أوجه مختلفة. بعنوان مثال عندما نقول للشخص: فانٍ، فإنما نريد من قولنا الذي يقابل من لم ينهض لإحياء ذاته، والذي لم يتحرَّك في مسيرة السير والسلوك ولم يبادر إلى إنجاز التكاليف، هو في الواقع فانٍ، إذ لم يصل إلى الحياة الأبدية. ومن جهة أخرى نقول: الشخص الفلاني فانٍ ونريد من قولنا ذاك الشخص الذي سلم نفسه للإرادة الإلهية، حيث وصل هذا الشخص إلى مقام المظهرية المتوافقة من خلال العبودية، أما الشخص الأول فما زال متوقفاً في مقام المظهرية غير المتوافقة. كلاهما فانيان ولكنهما يختلفان في الجهة المفهومية.

ويمتلك البقاء المقابل للفناء مفهومين ايضاً، وكما انها ثابتان للفناء فهما ثابتان ايضاً للبقاء.

أخذ المرحوم الشبستري بعين الاعتبار وجهين لعبارة الوجه المذكور في الآية الشريفة، الأول هو حسن الوجه، حيث الذات الإلهية السرمدية، والثاني قبح الوجه، حيث ذاك الذي لم يصل إلى وجه الحق الباقي. الوجه الباقي هو ذات الحق المتعالي الذي يظهر عند كل تجلي أفعالي وصفاتي ويبقى ببقائه.

وضع المدرك في حال الإدراك

رمز: المُدرك (على صيغة اسم الفاعل) من جهه ظاهر الحس هو في النشأة الدنيوية. والمُدرك (على صيغة اسم المفعول) من جهه باطن العقل هو في نشأة الأخروية. وفي النشأة أخرى كانت القضية عكس هذا. أي المُدرك من جهه ظاهر الحس في النشأة الأخروية. والمُدرك من جهه باطن العقل هو في النشأة الدنيوية. والخط الوهمي للمُدرك يكون بين الظهور والبطون من برزخ الحدوث.

قد مضت تتمة هذه الحقيقة في بحث اسم الظاهر والباطن.

﴿وَمِنْ وَرَائِهِمْ بَرْزَخٌ إِلَى يَوْمِ يُبْعَثُونَ﴾[٣٣]».

يتحدَّث المرحوم الشبستري في هذا النص تحت عنوان «رمز» عن مدركاته الشخصية.

والخلاصة أن المُدرِك هو الذي يدرك ما يؤدي إلى طريق الحق، على الرغم من وجوده في الحياة الدنيا ظاهراً، ولكن الحقيقة والواقع أن مدركاته المعنوية تمتلك جانباً أخروياً، حيث إنه موجود في عالم الواقع أو عالم الآخرة. يحمل هذا المُدرِك مجموعة من الأفكار التي تهيء الأرضية للمقام اللاحق أي الآخرة. إن الأعمال التي يقوم بها المُدرك في عالم الدنيا تتوافق مع النتيجة التي يترقبها. الملاحظ أنه يعيش في الآخرة ظاهراً ولكنه متوجِّه بأفكاره إلى تلك الأفكار التي كانت تشغله في عالم الدنيا، على أساس أنه سيلاقي في الآخرة نتيجة أعماله الدنيوية. قد يتوقف هذا الشخص عند الأعمال التي كان يمارسها في الدنيا وكأن لسان حاله يقول: يا ليتني جهدت نفسي في أعمال أعلى وأرقى **﴿يَا حَسْرَتَا عَلَى مَا فَرَّطْتُ فِي جَنْبِ اللَّهِ﴾** [٣٤].

يوضح هذا الرمز قضية السير والسلوك الروحاني للسالك الذي يمكنه الدخول إلى عالم الآخرة والوصول إلى المعاد الذي يعني بحد ذاته الوصول إلى الحق، ويتحقق هذا الأمر في الدنيا من خلال الموت الإرادي. ويشير إلى هذه الحقيقة مقولة: «موتوا قبل أن تموتوا». الروح تتدرج في مسيرة الدرجات الإنسانية العالية لتصل إلى مبدأ الحركة. لا شك أن المبدأ والمعاد في الحركة الدورانية واحدة، على أساس أن نقطة البداية هي بحد ذاتها

نقطة الاختتام. ﴿إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ﴾[٣٥].

للسالك في عالم الدنيا نوع من الفرح والانبساط وذلك عند الوصول إلى حالٍ أو إدراك مقام أو أخذ كلام وحقيقة هذه الأمور تدفعه نحو الحركة لقطع الطريق الذي ينتظره. هنا يشير السالك إلى أصلين فيما يتعلق بوقوع الأمور التي تساعد في سرور السالك ونشاطه: الأول أصل الخط، والثاني مكان ومحل حدوث هذه الحوادث. يقول حول الخط: والخط الوهمي للمُدرِك هو يكون بين الظهور والبطون من برزخ الحدوث.

ويؤيِّد النظر الدقيق كون الخط من الأمور الوهمية. على أساس أن الأمر القائم على الاعتبار هو من الوهميات والتخيُّلات.

فيما يتعلّق بالبرزخ، نقول بداية أن البرزخ هو الشيء الفاصل بين أمرين متضادين، كالظلمة والنور، السواد والبياض، المرتبة العليا والسفلى، الفترة الفاصلة بين آذان الصبح وطلوع الشمس. طبعاً ليس للبرزخ حد مشخّص ومعيّن قد تطول مدته وقد تكون أقصر. أما الذي يتعرّض في الدنيا للموت الطبيعي بحيث ينتقل إلى نشأة أخرى وعالم آخر، فإنه يواجه مجموعة من الفواصل التي يعبر عنها بالبرزخ ﴿وَمِنْ وَرَائِهِمْ بَرْزَخٌ إِلَى يَوْمِ يُبْعَثُونَ﴾.

أما السالك الذي يتحرّك في مسيرة سلوكه فإنه كلما دخل مقاماً أو مرتبة حصل له نوع من القبض الذي يليه انبساط، وهكذا بعد كل مرحلة يتعرَّض لقبض وبسط إلى أن يصل إلى الانبساط الكامل، حيث تسلب هناك عنه الأنانية. لا شك أن السالك كلما قطع مرحلة وحصل على انبساط فإنه يكتسب نشاطاً أخبر عنه الشبستري بعبارات الوهمية والتخيلية.

أما سبب وهمية وتخيلية هذا النشاط فهو ما يحمله من آلام وغصّات ومتاعب يجب أن يعتاد التعايش والتوافق معها.

تعرّض الشبستري في الحديث عن محل البرزخ لذكر مسألة الظهور والبطون، أما اختيار هذين العنوانين فيعود للآية الشريفة: هو الظاهر والباطن، على أساس أن جميع الأفكار التي توجه السالك من عالم الظاهر إلى عالم الباطن هي في حكم الانتقال من الدنيا إلى الآخرة. وهكذ في الانتقال من عالم اللفظ إلى عالم المعنى تكون في حكم التحول من حال الموت إلى

الحياة، على الرغم أن السالك يصاب بنوع من الحيرة عند كل انتقال.

في النتيجة السالك يتعرَّض لمجموعة من البرازخ عند المسير. ولا نغفل عن أن المقصود من الحدوث هو الأمور التي ترد على السالك.

المسافة بين الدينا والآخرة

نكتة: المسافة بين الدنيا والآخرة من مقولة الكيف «من مات فقد قامت قيامته» والكمية تابعة لها. بعثت أنا والساعة كهاتين. ﴿إِنَّهُمْ يَرَوْنَهُ بَعِيداً ۝ وَنَرَاهُ قَرِيباً﴾ [٣٦].

يعتقد المرحوم الشبستري أن المسافة بين الدنيا والآخرة من الأمور الكيفية. في الواقع هذا الرأي يساهم في حل الكثير من المشكلات العرفانية بالأخص الأحاديث العرفانية المشوّقة حول العشق التي تحدّث عنها الشعراء والعرفاء. الفرق بين كمية المسافة وكيفيتها، إنه في الكم يجب أن يؤخذ بعين الاعتبار الزمان وأجزاءه من الدقيقة والساعة واليوم والشهر والسنة. على الإنسان أن يقطع الزمان ليصل إلى الآخرة. ويختلف الوضع في الكيف، فيكون الإنسان بناءً على تصور في الآخرة وبناءً على تصور آخر في الدنيا. يمكن معرفة أهل الدنيا وأهل الآخرة من خلال كيفية تصوراتهم. عندما أُبعد الآمال والأهواء النفسانية عن ذاتي وأُقبل على الفضائل والكمالات الإنسانية فإنني أدرك موقع وحقيقة ذاتي، فعلى الرغم من أنني في الدنيا أكون في الآخرة. الدنيا والآخرة عنوانان متقابلان، والشخص يتمكّن من أن يجعل ذاته في واحدة منها أو في إطار عناوين أخرى كالملك والملكوت و الجبروت واللاهوت.

أعتقد أن هناك فرقاً بين الآخرة والمعاد، حيث يرد الآخرة أعداد كبيرة من البشر، ولكنهم ليسوا من أهل المعاد، والعكس صحيح قد يدخل عدد كبير من الأشخاص عالم المعاد ولكنهم ليسوا من أهل الآخرة، على أساس أن حقيقة الدخول إلى المعاد هي حقيقة كيفية. وهنا تجدر الإشارة إلى أن مقام الآخرة هو دون عالم المعاد. مقام المعاد هو نهاية المقامات السلوكية التي تقابل المبدأ. وهذا ما تبينه الآية الشريفة: **﴿إِنَّا للهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ﴾**.

ويساهم اعتبار الدنيا والآخرة من الأمور الكيفية في حل مشكلة السكر والشراب الذي يتحدَّث عنها العرفاء العاشقون، حيث يطبقون

في عالم الدنيا ما نسب إلى الآخرة بحكم قوله تعالى: ﴿وَسَقَاهُمْ رَبُّهُمْ شَرَاباً طَهُوراً﴾.

ذكر الشبستري في النص آيتين شريفتين بالإضافة إلى حديثين عن الرسول الأكرم ﷺ.

وقد تحدَّثنا في الأبحاث الماضية بشكل مفصَّل حول الحديث الثاني، ونتابع الحديث هنا حول الآيتين الشريفتين.

تبين الآية الشريفة الثانية المسألة التي يتحدَّث عنها الشبستري، حيث ذكرها كشاهد على المسألة.

أما فيما يتعلّق بالرواية الأولى: «من مات فقد قامت قيامته» فقد تحدّث عنها المرحوم السيد حيدر الآملي في مكانين من كتابه «أسرار الشريعة وأطوار الطريقة وأنوار الحقيقة»، وفي كلا المكانين كان يذكرها فيما يتعلق بأقسام القيامة.

أشار المرحوم الآملي في كتابه المذكور إلى تسعة أقسام من أقسام القيامة، نقتطف جزءاً من أبحاثه، حيث إن الحديث بشكل مفصّل يحتاج إلى كتاب مستقل:

«وأما القيامة الكبرى المعنوية بالنسبة إلى أهل الحقيقة، فهي عبارة عن مشاهدة بقاء الذوات كلها بذات الحق تعالى بعد فنائها فيه، فناءٍ عرفاني لقوله تعالى: ﴿كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ ❁ وَيَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ﴾. ولقوله: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلاَّ وَجْهَهُ لَهُ الْحُكْمُ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾.

وبيان ذلك مفصّلاً وهو أن من انكشفت له ذات الحق تعالى ووجوده من بين الحجب الجمالية والجلالية ورفع عنه حجب رؤية الغير مطلقاً، بحيث ما شاهد غيره أصلاً وأبداً، بل مُشاهد ذاتاً واحدة متجلية في مظاهره الأسمائية غير المتناهية المشار إليها بقول قائلهم:

جمالك في كل الحقائق سائر ولـيس لـه إلا جـلالـك سـاتر»

ويقول في مكان آخر من كتابه:

«وهذا معنى قولهم حُجب الذات بالصفات والصفات بالأفعال لأن كل

من لم ترتفع عنه حجب الأفعال لم يصل إلى التوحيد الفعلي. وكل من لم ترتفع عنه حجب الصفات لم يصل إلى التوحيد الوصفي. وكل من لم ترتفع عنه حجب الذات لم يصل إلى التوحيد الذاتي. وكل من لم يصل إلى هذه التوحيدات لم يحكم بإسلامه وإيمانه ولا بأنه إنسان أو في حكم الإنسان، لقوله تعالى: ﴿إِنَّ شَرَّ الدَّوَابِّ عِنْدَ اللهِ الصُّمُّ الْبُكْمُ الَّذِينَ لاَ يَعْقِلُونَ﴾ [٣٧]، ولقوله: ﴿أُولَئِكَ كَالأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ﴾ [٣٨] [٣٩].

تجدد القوى

حقيقة: التعيّن في كل طرفة من العين تتجدد قواه. أي يقع في كل آن من الآنات في وضع وشكل غير القتل يُطَرد منه أشياء وتوجد فيه أشياء. وانتفاء الجزء مستلزم لانتفاء الكل.

الله تبارك وتعالى هو واهب الصور وجوده فيّاض. هو فيّاض مطلق من دون علة وآلة ومادة ومدة. يفعل ما يشاء. على هذا العالم معدوم في آن وموجود في آن آخر على شكل ووضع وسيرة أخرى. ﴿أُولَئِكَ كَالأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ﴾[٤٠] » (هكذا جاء في النسخة الأساسية).

تحدّثنا في بداية الباب السادس حول تجدد القوى وحركة التعيّن ومسائل تتعلق بالوضع، ولا حاجة لتكرار ما ذكرنا، بل من المناسب هنا التركيز على شرح الآية الشريفة التي استشهد بها. الآية المباركة من سورة الذاريات التي تبدأ بقوله تعالى: ﴿وَالذَّارِيَاتِ ذَرْواً ۞ فَالْحَامِلاَتِ وِقْراً ۞ فَالْجَارِيَاتِ يُسْراً ۞ فَالْمُقَسِّمَاتِ أَمْراً ۞ إِنَّمَا تُوعَدُونَ لَصَادِقٌ ۞ وَإِنَّ الدِّينَ لَوَاقِعٌ﴾.

تحدّث ابن عربي حول تفسير هذه الآية الشريفة فقال:

«والذاريات ذرواً، أي، النفحات الإلهية، والنسائم القدسية، التي تنثر غبار الهيئات الظلمانية، وتراب الصفات النفسانية، ذرواً «فالحاملات» أي الواردات النورانية، التي تحمل أوقار الحقايق اليقينية والعلوم الكشفية الحقيقية، التي لها ثقل في الميزان، لبقائها دون التي تخف من الأمور الفانية إلى قلوب أهل العرفان، والنفوس القابلة المستعدة الحاملة تلك الحقايق والمعاني.

«فالجاريات يُسراً» أي النفوس التي تجري في ميادين العاملات ومنازل القربات بواسطة تلك «النفحات». و«الواردات يسراً» بلا كلفة. للمحرومين عن ذلك. أو للقلوب التي تجري في أبحر الصفات بتلك النفحات يسراً «فالمقسّمات أمراً»؛ أي الملائكة المقرّبين من أهل الجبروت، والملكوت التي تقسم لكل واحدة قسطاً من السعادة، والرزق الحقيقي على حسب الاستعدادات.

«إنما توعدون» من حال القيامة الكبرى، وحصول الكمال المطلق «لصادق»، وإن «الدين» أي الجزاء الذي هو الفيض الوارد بحسب السعي في السلوك، والعمل المعد للقبول، أو الحرمان، والتعذب بالحجاب، والتأذي بالهيئات المؤذية المظلمة وبسبب الركون إلى الطبيعة «لواقع» كما قال: ﴿وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا﴾ [٤١]، وقال: ﴿كَلاَّ بَلْ رَانَ عَلَى قُلُوبِهِمْ مَا كَانُوا يَكْسِبُونَ﴾[٤٢]، ثم إنهم لصالوا الجحيم. أقسم بالمعدات، والقوابل، والمضيفات على أن مقتضى اجتماعها واجب الوقوع».

الطامة الكبرى لا تقع إلا بعد طي مدة الزمان

حقيقة: غير وجود الحق ليس إلا العدم وللتعيّنات في هذه النشأة ضرورة لكل منهم انتهاء وانقراض. هذه الانتهاء والانقراض من التعينات المتوالفة المجازية تسمى نشأة الأخرى أو الطامّة الكبرى. أما المحجوب: المحجوب بالمكان والزمان لا يمكن له أن ينظر إلى فناء شيء كان زمان عمره دهوراً هذا كما قلنا لا يمكن إلا بطي الزمان والمكان. ﴿كَلاَّ سَيَعْلَمُونَ۝ ثُمَّ كَلاَّ سَيَعْلَمُونَ﴾ [٤٣].

قاعدة: مما مضى من أبحاثنا صار واضحاً بأن للقيامة الكبرى ثلاثة أمثلة:

المثال الأول: متحققة في كل آن من الآنات في كل طرفة من العين بالنسبة لكل شخص وبالنسبة لجميع العالم.

المثال الثاني: يتحقق في وجود كل عارف بعد موته الاختياري على حسب الترقي والتجدد في أحواله وسرعة السريان وكشف الأسرار.

المثال الثالث: مشتركة بين أفراد الإنسان ومخصوص بهذا النوع بعد موته الطبيعي.

أما الطامّة الكبرى فتكون بالنسبة إلى جميع الأشخاص والأنواع والأجناس بعد طي الزمان وانقضاء مدته كما جاء:

﴿وَمَا أَمْرُ السَّاعَةِ إِلاَّ كَلَمْحِ الْبَصَرِ أَوْ هُوَ أَقْرَبُ﴾[44]، وكذلك بعد طيهما المكان كما جاء: ﴿يَوْمَ تُبَدَّلُ الأَرْضُ غَيْرَ الأَرْضِ﴾[45]. ﴿إِذَا السَّمَاءُ انْشَقَّتْ﴾[46]، ﴿إِذَا الشَّمْسُ كُوِّرَتْ﴾[47]، ﴿إِذَا السَّمَاءُ انْفَطَرَتْ﴾[48]».

يعتقد المرحوم الشبستري بأن للتعينات في هذه النشأة انتهاء وذلك بحكم الضرورة، حيث أطلق على هذا الانتهاء القيامة، وأضاف بأن القيامة هذه هي للمتديِّن وأما البعيدون عن الدين والإيمان والمحجوبون بحجاب الزمان والمكان فإنهم أبعد ما يكونوا عن إدراك النهاية والقيامة.

ثم إن هذا المعنى المذكور في الكتب السماوية والإخبارية يتوقف إدراكه على من حصل على العلم والمعرفة، بحيث إن المحرومين من هذه الأمور لا يمكنهم الاعتقاد بهذه الحقائق، لا بل لسان حالهم ما تؤكده الآية الشريفة: ﴿وَمَا يُهْلِكُنَا إِلاَّ الدَّهْرُ﴾ [49].

ولكن الخطاب الإلهي عكس تصورهم، إذ ينادون بقوله تعالى: ﴿كَلاَّ سَيَعْلَمُونَ * ثُمَّ كَلاَّ سَيَعْلَمُونَ﴾.

ثم وضّح الشبستري وتحت عنوان «قاعدة» أن للقيامة ثلاثة أنواع تعرض لتوضيحها والحديث عنها.

وأما الطامَّة الكبرى فهي التي تكون بعد انقضاء المدة والزمان وزوال الحياة، حيث لا علم لأحد بها سوى الحق تبارك وتعالى: ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ السَّاعَةِ أَيَّانَ مُرْسَاهَا قُلْ إِنَّمَا عِلْمُهَا عِنْدَ رَبِّي لاَ يُجَلِّيهَا لِوَقْتِهَا إِلاَّ هُوَ ثَقُلَتْ فِي السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ لاَ تَأْتِيكُمْ إِلاَّ بَغْتَةً يَسْأَلُونَكَ كَأَنَّكَ حَفِيٌّ عَنْهَا قُلْ إِنَّمَا عِلْمُهَا عِنْدَ اللهِ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لاَ يَعْلَمُونَ﴾ [50].

وتوضح الآية الشريفة التي إستشهد بها أن حصول القيامة هو أمر سريع ومتوقع، يقول الله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ غَيْبُ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ وَمَا أَمْرُ السَّاعَةِ إِلاَّ كَلَمْحِ الْبَصَرِ أَوْ هُوَ أَقْرَبُ إِنَّ اللهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾[51].

وذكر الشبستري بعد ذلك أربعة آيات مباركات تتحدَّث عن يوم القيامة.

ذكر بعض الأصول في أحوال القيامة

حقيقة: في هذه النشأة الدنيوية قوة خلقة المبدأ في أمر معاشنا ظاهرة لنا ونحن نرى كيف توجد ما نحتاج إليها من وضع الأشياء وهيئتها وقوة العناصر وتركيبها، وامتزاج أنواعها وأصناف قد تتوالد منها. وقوة المتخيلة في تصوير المعاني خاصة في حال النومة وكذلك وجود الجان والملائكة اللاتي قادرة بأن تتشكلا بأشكال مختلفة.

تظهر قوة خلقة المبدأ كذلك في المعاد إلا أنها كانت مناسبة لذلك المقام.

تكون الصور والأجسام من الأشخاص وهيئتهم على وفق علمهم وعملهم ونتائج أخلاقهم. أشارت النصوص إلى بعض الأسماء والصور كالحور، والقصور، والطوبى، والرضوان، والأنهار، والأثمار. وكذلك أضداد تلك النعماء كالحية والعقرب والنار ومالك (مالك الجحيم). (يعود ذكر مالك هنا إلى الآية الشريفة: ﴿وَنَادَوْا يَا مَالِكُ لِيَقْضِ عَلَيْنَا رَبُّكَ قَالَ إِنَّكُمْ مَاكِثُونَ﴾ (٥٢)). ووجه المناسبة في كل هذه الأجزاء مع عمل يترتب عليها لا يخفى على صاحب البصيرة. إنما أعمالك يرد عليكم (هذه رواية) «﴿فَكَشَفْنَا عَنْكَ غِطَاءَكَ فَبَصَرُكَ الْيَوْمَ حَدِيد﴾(٥٣)». (هكذا جاء النص في النسخة الأساسية)

أشار المرحوم الشبستري في هذا النص إلى بعض أحوال الأفراد في القيامة. فبدأ الحديث عن المسائل التي يواجهها الإنسان في الدنيا كأمر المعاش وكيفية استحضار وتهيئة ما يحتاج إليه بواسطة القوة والقدرة التي أعطاه الله إياها.

فأكد على أن الله تعالى أعطى الإنسان القدرة والعلم والعقل ليتمكّن بواسطة هذه الثلاثة من تهيئة ما يحتاج إليه في الدنيا، وبالتالي يستخدمها لكي لا يصل إلى مضيقة في العيش. وأشار إلى تركيب العناصر وامتزاجها وإلى ما يتوالد عنها من الأنواع والأصناف. وضرب مثلاً بالمتخيلة التي يمكنها أن تصور المعاني والأشكال، وبيّن موضوع الملائكة والجن، حيث يمكنهما الظهور في أشكال مختلفة، وأكّد على أن الوضع في المعاد مرتبط وبشكل وثيق بكيفية العمل والعلم والأخلاق التي سيطرت على الإنسان في الدنيا. وعلى هذا يعيش البعض في المعاد مع العقارب والحيّات والنار وكافة وسائل

العذاب الأخرى، بينما يعيش البعض الآخر مع الحور والقصور وطوبى والرضوان، وذلك نتيجة لطاعتهم واتباعهم الحق تعالى. ثم يبيّن في الخاتمة بأنه ليس خافياً على صاحب البصيرة أن عمله هو الذي يرد عليه، فما عملت في الدنيا هو الذي ستلاقيه يوم القيامة.

أما الآية الشريفة التي استشهد بها فيسبقها قول الله تعالى: ﴿لَقَدْ كُنْتَ فِي غَفْلَةٍ مِنْ هَذَا﴾.

مما يجب أن يذكر أن هذه الآية الشريفة جاءت في سياق آيات كانت تتحدّث عن يوم القيامة. ويستفاد منها أنه مع الموت والدخول إلى عالم الآخرة يزداد علم الإنسان وتتسع رؤيته ومعرفته، فيعرف بعض الأمور التي كان يجهلها في السابق. وقد استفاد العرفاء من هذه الآية ليوضحوا ضرورة استمرار السير المعنوي، فكلما ازدادت المعرفة الباطنية اتسعت الرؤية.

أهل الآخرة في الآخرة مخلدون ووجودهم دائم

حقيقة: عمر الزمان أجزاؤه آنات الزمان سيرها في غاية التوافق، وهو أي الزمان أكثر عمراً من الأفلاك. والأفلاك لبساطتها أقدم زماناً من العناصر والعناصر من المواليد والجواهر جملة من الأعراض.

ولما كانت الآخرة وأهلها في غاية الاعتدال ونهاية التوافق لوقوع التشابه فيهم لا جرم أهل الآخرة هم في الآخرة مخلّدون روجودهم دائم.

﴿وَأُتُوا بِهِ مُتَشَابِهاً وَلَهُمْ فِيهَا أَزْوَاجٌ مُطَهَّرَةٌ وَهُمْ فِيهَا خَالِدُونَ﴾ [٥٤]».

العنوان الذي اختاره الشبستري لهذا النص هو: أهل الآخرة مخلّدون في الآخرة، ووجودهم فيها وجود دائم. أما المستند الذي يمكن التمسُّك به لهذه الواقعية فهو عبارة: ﴿هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ﴾[٥٥] التي تشير إلى أهل الجنة وأهل النار: ﴿الَّذِينَ يَرِثُونَ الْفِرْدَوْسَ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ﴾[٥٦]، ﴿أُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ﴾ [٥٧].»

حاول الشبستري إثبات هذا المعنى إلا أنه لم يلجأ إلى ذلك عن طريق الآيات الشريفة. يعتقد الشبستري أن عمر الزمان أطول من كل التعينات

التي يطلق عليها عنوان الموجود، على أساس أن كل موجود يجب أن يكون أصبح موجوداً في جزء من الزمان، فالزمان ظرف للموجودات.

ثم يتعرَّض بعد هذه القضية للإشارة إلى مدة عمر الأفلاك، ويقول بأن الأفلاك ولبساطتها هي أقدم زماناً من العناصر والعناصر أقدم من المواليد والجواهر من الأعراض. ثم يصل إلى النتيجة التالية: بما أن وجود الآخرة وأهل الآخرة في نهاية التوافق والاعتدال وهما يشبهان بعضهما لذلك كان أهل الآخرة مخلَّدون ووجودهم أبدي. ثم يستند في هذا الأمر إلى قسم من الآية الخامسة والعشرين من سورة البقرة. حيث تنص الآية الشريفة: **﴿وَبَشِّرِ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ أَنَّ لَهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الأَنْهَارُ كُلَّمَا رُزِقُوا مِنْهَا مِنْ ثَمَرَةٍ رِزْقاً قَالُوا هَذَا الَّذِي رُزِقْنَا مِنْ قَبْلُ وَأُتُوا بِهِ مُتَشَابِهاً وَلَهُمْ فِيهَا أَزْوَاجٌ مُطَهَّرَةٌ وَهُمْ فِيهَا خَالِدُونَ﴾**.

وقد أشار الحق تعالى في الآية الشريفة إلى عدة معانٍ ذات أهمية عند أتباع القرآن الكريم، حيث إنها تبيِّن حقيقة الموقع المعنوي لهم.

١- الأمر للرسول الأكرم ﷺ الدائر مدار إبلاغ البشارة للمؤمنين الذين يعملون الصالحات.

٢- إعداد جنة للمؤمنين تجري فيها الأنهار التي هي في الواقع في أعلى مستوى وأروع صورة، بحيث لم يتسن لأحد من البشر مشاهدة هذه الصورة في الدنيا. وبحكم أن: «الهدايا على قدر مهديها» فيجب أن تكون الجنة في مستوى وشأن الذات الإلهية السرمدية بحيث: لا عين رأت ولا أذن سمعت.

٣- يتمتع المؤمنون في الجنة بأنواع من الفواكه التي لا مثيل لها في الدنيا.

٤- للمؤمنين في الآخرة أزواج مطهرة أما كيفية ذلك فهو في الواقع مجهول وغير معلوم. حيث إن الألفاظ تبقى عاجزة عن توضيح الواقع. قد تتمكن هذه الألفاظ من تقديم صورة عن الجنة ووضع المؤمنين فيها إلى أذهاننا إلا أنها لا تتمكَّن من تقديم الواقع الموجود عند الله سبحانه وتعالى. مسألة الطهارة أعم من الطهارة الجسدية والطهارة المعنوية.

٥- مسألة الخلود واحدة من الأمور التي تستحق التدقيق والبحث. يتضمَّن

الخلود معنى الأبدية والدائمية. أما كيف يتحقق هذا المفهوم في الوجود الإنساني؟ وبأي كيفية سيكون؟ الذهن البشري يتعرف على معنى الخلود بالصورة التي يقبلها ويحيط بها. بحيث يجب النظر إلى وجودنا بأنه وجود اعتباري ويتطلع دائماً إلى الوجود الحقيقي، وقد بحثنا في هذا الأمر مكرراً. فالحق تعالى هو الوجود الحقيقي والوحيد والباقي ما هو إلا العدم.

يطرح الشبستري في النص مواضيع الاعتدال ونهاية التوافق والتشابه في توضيح حال أهل الآخرة، ثم يثبت الخلود لهم. على أساس أن الخلود والأبدية من الخصائص المنحصرة بذات الحق تعالى. فيكون الاعتدال والتشابه والتوافق مرتبط بالذات الإلهية.

أشرنا في الأبحاث المتقدمة إلى ثلاثة أقسام من القيامة، أما الخلود فإنه يتحقق بعد القسمين الأولين. أحد المعاني للقيامة هو ما يتحقق للشخص في كل طرفة عين، وهذا يدل على وضع الشخص أو الشيء في كل آن وكل لحظة أو طرفة عين، حيث يزول شيء ويحل مكانه شيء آخر، وعلى هذا الأساس تصبح القيامة من دون مفهوم، فهل يمكننا أن نقبل الخلود في ظل زوال أمر وحلول شيء آخر؟ هذا أمر يستحق البحث والتدقيق.

وأما بالنسبة لقسمي الخلود الآخرين، فأحدهما القيامة الكبرى وهي تلك القيامة التي تحصل للأفراد بعد الموت الطبيعي للأفراد، والأخرى هي القيامة الإرادية التي تحصل للعارف بالله تعالى. وبما أن حصول هاتين القيامتين مرتبط بعالم الألوهية، فإن الخلود يحصل بعدهما. وعلى هذا يتحقق القول الإلهي: ﴿هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ﴾ كما وعد القرآن الكريم. أما كيف يمكن إيجاد التلاءم بين هذا الخلود والخطاب الذي يقول: ﴿لِمَنِ الْمُلْكُ الْيَوْمَ﴾ الذي يتعلق بالقيامة الكبرى؟ هنا يجب القول: إن هذا الخطاب موجّه للأشخاص الذين كانوا في الدنيا ولا تشير إلى أهل الآخرة المخلدين. يقدّم الله تعالى هنا في الآية الشريفة الجواب، إذ أنه لا وجود لشخص ليعطي الجواب: ﴿لِلَّهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ﴾[٥٨]، وبعبارة أخرى الآية الشريفة موجّهة إلى أهل الدنيا وليس إلى أهل الآخرة.

حالات الطوائف الثلاثة

تذكرة: السابقون هم الذين رُفعت قدرة إدراكهم، وتخلصوا من علة صورة التضاد

واختلاف أحكام التعيّنات كلا ووصلوا إلى مقام الاتحاد والفناء واتصفوا بصفة البقاء حقيقة. وكان التشابه في أحوال معادهم أكثر من تشابه أحوال معاد الأبرار الذين كانوا من أصحاب اليمين كما قال الله تبارك وتعالى في شأنهم: ﴿مُتَّكِئِينَ عَلَيْهَا مُتَقَابِلِينَ﴾(٥٩)، فليتأمّل السالك في أحوال هذه الطوائف الثلاثة؛ أي السابقين وأصحاب اليمين وأصحاب الشمال في اختلاف حالاتهم وما اتفقوا فيها مما جاء في سورة الواقعة حتى تظهر له حقائق أمرهم في جهة سلوكهم وما حصل لهم منها.

﴿إِنَّهُ لَقُرْآنٌ كَرِيمٌ* فِي كِتَابٍ مَكْنُونٍ* لاَ يَمَسُّهُ إِلاَ الْمُطَهَّرُونَ* تَنْزِيلٌ مِنْ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ (٦٠)».

حاول الشبستري في هذا النص دراسة أحوال الطوائف الثلاثة؛ أي: السابقون، أصحاب اليمين، وأصحاب الشمال. وأوصى الشبستري بمطالعة سورة الواقعة لاستيضاح أحوال هذه الطوائف.

جاء في التفاسير ذكر مسائل متعدِّدة حول الطوائف الثلاثة تمحورت في الغالب حول الأعمال الظاهرية لها على عكس البحث الذي ذكره الشبستري في النص.

الاختلاف الأساسي بين ما ذكره الشبستري وما جاء في التفاسير. أن التفاسير قسّمت الطوائف الثلاث إلى هذه الدرجات باعتبار حالاتها في القيامة، أما الشبستري فجاء تقسيمه بناءً على حالاتها في الدنيا.

لا بدَّ من أجل إدراك المفهوم الواقعي لهذه المسألة من التذكير بمقدمة:

جاء في الروايات القول التالي: «تخلّقوا بأخلاق الله»، أي الاتصاف بالصفات الإلهية، وكلّما كان الإنسان كاملاً في الأخلاقيات تكون شباهته بالحق تعالى أكثر. وعلى هذا الأساس فإن التقرّب إلى الحق يمتلك مفهوماً واحداً وهو التشبّه بأوصاف الحق، الحق ليس موجوداً في مكان محدَّد معيَّن ليحصل التقرب إليه، بل يحصل التقرب بواسطة التشبّه.

ويشير التشبّه بالمعاد المذكور في النص إلى الحقيقة التالية: تقرّب الأنبياء

العظام إلى الحق تعالى يكون بلحاظ التشبه الوصفي به تعالى. وهكذا في خصوص قرب وبعد أتباع الأنبياء فإنه يقوم على أساس الاتصاف بصفات الأنبياء وعدم الاتصاف بها، فكلما كان الاتصاف أكثر كانت المسافة أقرب والعكس صحيح. كلما كان الشخص شبيهاً للرسول في الأوصاف النبوية فهو قريب من النبي، وكلما كان الشخص شبيهاً لإبليس في الأوصاف الإبليسية كان قريباً من إبليس. **﴿اللَّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا يُخْرِجُهُمْ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ وَالَّذِينَ كَفَرُوا أَوْلِيَاؤُهُمُ الطَّاغُوتُ يُخْرِجُونَهُمْ مِنَ النُّورِ إِلَى الظُّلُمَاتِ﴾**[61]. التشابه يكون على أصل وجود النور والتباعد على أصل وجود الظلمة.

من المناسب ولأجل إدراك أحوال الطوائف الثلاثة أن نذكر أقوال الآخرين حولها. جاء في تفسير بيان السعادة حول هذه الطوائف:

«ولذلك قيل: إن الإنسان بحسب الصورة نوع واحد. وبحسب الباطن أنواع مختلفة. وأن العوالم بحسب الأمهات ثلاثة: عالم الأرواح الخبيثة، وعالم الأرواح الطيبة، والعالم الواقع بين العالمين وهو عالم الطبايع والكيان.

وأن تلك العوالم بمنزلة شخص إنساني يمينه عالم الأرواح الطيبة، وشماله عالم الأرواح الخبيثة. والإنسان الواقع بين هذين العالمين ما لم يتمكن في شيء من العالمين، بل كانت حاله باقية على البرزخية بينهما لا يحكم عليه بشيء من العالمين.

والخارج من البرزخية المتمكّن من الأرواح الخبيثة يحكم عليه بأنه منهم وأنه من أصحاب الشمال وأصحاب المشئمة. والمتمكّن في الأرواح الطيبة يحكم عليه بأنه منهم وأنه من أصحاب اليمين وأصحاب الميمنة، والباقي على البرزخية لا يحكم عليه بشيء، بل هو المُرجّى لأمر الله وهم أغلب الناس.

والحايز للكمالات الإنسانية: السابق على أصحاب اليمين وهم الأنبياء والأولياء هو السابق: وبعبارة أخرى الإنسان إما قابل للولاية أو معرض عنها أو غير قابل وغير معرض. والمعرض يحكم عليه وبحسب إعراضه أنه من أصحاب الشمال بشرط البقاء على إعراضه. والقابل يحكم عليه بأنه من أصحاب اليمين وغيرهما مرجّى لأمر الله.

والقابل للولاية إما صار بالفعل في بعض الكمالات وهو السابق أو لم يصر وهو من أصحاب اليمين، وهذه القسمة بحسب كونهم في الدنيا في الأنظار القاصرة. وإلا فهم بعد الموت وطي البرازخ إما سابقون أو أصحاب اليمين أو أصحاب الشمال. وهكذا حالهم في الأنظار البالغة في الدنيا فإن الناظرين في العواقب يحكمون على الإنسان بكونه من أصحاب الشمال أو أصحاب اليمين والسابقين.

فالأقسام أربعة في الدنيا عن القاصرين. وثلاثة في الآخرة وفي الدنيا عند الكاملين في الأنظار».

كمالات جملة الأشياء مركوزة في شيء

قاعدة: غاية الكمال قوة موجودة في كل شيء، بل كمالات جملة الأشياء مركوزة في شيء سبب التعينات استتارها. «ما بالذات لا يزول بما بالعرض». وإذا بعدت الموانع عنه تظهر الكمالات منه وأنواع اللذات الحسية والوهمية والخيالية والعقلية والكشفية كلاً توجد فيه على حسب ملائمة وموافقة.

﴿فَلاَ تَعْلَمُ نَفْسٌ مَا أُخْفِيَ لَهُمْ مِنْ قُرَّةِ أَعْيُنٍ﴾ [٦٢]. **﴿وَفِيهَا مَا تَشْتَهِيهِ الأَنْفُسُ وَتَلَذُّ الأَعْيُنُ﴾** [٦٣]».

يتحدَّث الشبستري في هذا النص عن موضوع دقيق يحتاج إلى بحث ودراسة، وأعتقد أن أحداً من العرفاء لم يتعرَّض له. قد يبدو الموضوع الذي يتحدث عنه غير مقبول على أساس أنه كيف يمكن التصديق بتمركز كمالات جميع الأشياء في شيء واحد. وكيف يمكن لشيء واحد أن يصبح جميع الأشياء.

أشرنا في هذه المجموعة إلى حقيقة عرفانية وهي أن ما يشاهد في العالم إنما هو من تجليات الذات الإلهية السرمدية. وفي هذا الخصوص يقول أمير المؤمنين عليه السلام: «الحمد لله المتجلي لخلقه بخلقه". حيث يصرح الإمام عليه السلام بأن الخلق هو في الواقع تجلٍ للذات الإلهية. الموجودات كافة سواء الجماد أو النبات أو الحيوان والإنسان والفلك هي في الواقع مظاهر تدل على الحق تعالى. والعرفاء يقولون: بأن الوجود واحد، وكل ما هو موجود ما هو إلا من الآثار الوجودية لذاك الوجود، «لا حول ولا قوة إلا بالله». بناءً على هذا

يمكننا إدراك معنى وجود غاية الكمال الموجودة في كل شيء بالقوة، إذ قبلنا الحقيقة التي أشار إليها أمير المؤمنين عليه السلام عندما يقول: «ما رأيت شيئاً إلا ورأيت الله قبله وبعده ومعه»، وما هي المشكلة التي تجعلنا لا نقبل وجود نهاية الكمال بالقوة في وجود كل شيء. هل يمكن تصور انفصال الشيء عن الحق بناءً على المعنى المذكور؟ وبناءً على هذه الواقعية هل هناك أي مانع من القول بأن كمالات جميع الأشياء متمركزة في شيء واحد؟ سبب استتار كمالات الشيء هو التعيّن أو الصورة الظاهرية له. إن تجلي الحق تعالى والذي ظهر في قالب من التعيّن، يوجب أن يؤدي التعين إلى الظهور المحدود للكمالات، إذاً وبناءً على ما ذكره الشبستري فإن التعيّن هو الذي يمنع من رؤية كمالات جميع الأشياء في شيء واحد.

حكم التعيُّنات بالنسبة للذات هو حكم الأعراض، حيث تمنع الأعراض الذات من الظهور. إن ما نشاهده هو الذات تحت غطاء التعيُّن.

ما هي قدرة القوى

حقيقة: إذا اتصفت كل واحدة من القوى المدركة بجميع الأوصاف أصبحت قادرة على إدراك ما يمكن أن يدرك. مثلاً: العين هي ألطف شيء وأشرف آلة للإدراك في الإنسان. إذا وصلت إلى نهاية وصف لها من الإدراك والرؤية تصير قادرة أن ترى ما يمكن أن يرى.

المعرفة هي حصة من البصيرة كذلك الكشف هما حينئذ اسمهما هي الرؤية أي الشهود ﴿ وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ ۞ إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ ﴾ (٦٤٣)».

يأتي هذا النص تعقيباً على المعاني المذكورة في النص المتقدّم إلا أنه يعالج المسألة بوجه آخر.

قد يبدو وللوهلة الأولى من غير اليسير قبول ما ذكره المرحوم الشبستري، حيث كيف يمكن لشيء واحد أن يمتلك القابلية على إدراك ما هو خارج عن قوته وقدرته؟ والجواب بسيط إذا التفتنا إلى أصالة وواقعية المُدرك، على أساس أن الذي أعطى تلك القوة لآلة الإدراك فإنه يمتلك القدرة على إيصالها إلى مستوى أن تدرك كل ما يقبل الإدراك، بحيث تصبح جميع الأشياء شيئاً

واحداً. وهنا يتحد الفاعل والوجود في كل موجود يظهر الوجود منه. طبعاً يتوقف تصور هذا المفهوم على قطع الشخص مراتب التجليات، حيث تتجلى فيه الآثار الوصفية والذاتية لها. يجب أن يصبح عالم الوجود عنده صاحب وحدة كلية لا يؤدي الامتياز فيها إلى تفرق الشيء عن الآخر.

اسم من الأسماء الحسنى

فذلكة: المعرفة الفطرية التي هي من لوازم الوجود تكون كحبة قد جرت على أطوار النشأتين، وفي كل طور لها مرتبة من مراتب الكمال، وشهود خاص. إذا وصلت الرتبة إلى غايتها ونهايتها وصل المظهر إلى حد شهود العينية وهو اسم من أسماء الحسنى. تلك الحالة هي نهاية سير السالك فيظهر له بأن الأول هو الآخر وأن الظاهر هو الباطن.

في تلك الحالة يعلم بأن الخط المستقيم الوهمي في طور النسبة إلى الحقيقة هو خط دوري. إذ اتصال نقطة الأولى إلى نقطة الأخرى أي المبدأ والمنتهى لا يتصور إلا في حركة دورية.

وأيضاً يعلم بأن هذه الدائرة الوهمية هي في شكل نقطة، بسيطة، مجرّدة وهذه النقطة هي عين الوحدة. منه بدأ وإليه يعود.

﴿هُوَ الأَوَّلُ وَالآَخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾[٦٥].

﴿لا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم﴾.

يعتقد المرحوم الشبستري بأن القوى المدركة التي تتلقى الحقائق من المبدأ وتقدّمها إلى صاحب القوة. هي جميعها فطرية؛ أي أنها لا تحصل للبشر عن طريق السعي والتحصيل فهي لا تنشأ من باطن وجوده. على أساس أن قوانا الوجودية ليست صنيعة لوجودنا، لا بل أن جميع هذه القوى هي كالذوات من حيث أنها تعود إلى مبدأ الخلق **﴿فِطْرَةَ اللهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا﴾**[٦٦].

يضيف الشبستري بأن المعرفة الفطرية من جملة الحقائق اللازمة للوجود، وهنا يجب الالتفات إلى أن ما نطلق عليه اسم المعرفة والذي هو من نصيب البشر فإنما يحصل بواسطة قوى نطلق عليها القوة المدركة. وهنا يعتقد الشبستري بأن جميع القوى المدركة هي أمور فطرية. وعلى هذا الأساس،

فإن ما نطلق عليه اسم المعرفة، فلسنا نحن من نعطيها أو نستلمها، لأن الذي يستلمها هو الذي يعطيها. هنا في هذه المسألة تظهر بوضوح مسألة مظهرية الإنسان، حيث يتجلى الله تعالى في وجود مظهره ليتمكّن المظهر من التعرف عليه تعالى بشكل أفضل. هنا يمكن مشاهدة حقيقة: «فأحببت أن أعرف».

يشبّه الشبستري المعرفة بحبة النبات التي تنمو على أساس مقدار وحّد النشأتين (الدور التربوي للدنيا والآخرة)، وعلى أساس هاتين النشأتين تصبح ذات ساق وورق وثمر. وبالتالي فهي تمتلك مرتبة من الكمال بمقدار المنزلة التي تكون فيها.

فإذا وصلت إلى نهاية وغاية سيرها الكمالي تصبح جميع إدراكاتها شهودية. هنا يمكن أن يطلق عليها أنها أصبحت اسماً من الأسماء الإلهية.

وعلى أساس هذه القاعدة تقوم المنزلة الكمالية والمعرفية للأنبياء والأوصياء. في هذا الحال يدرك السالك أن ما كان يعتقده خطاً مستقيماً فرضياً باتجاه الحقيقة ما هو في الواقع إلا خط دوري لا يمكن تصوره، حيث مبدأه ومنتهاه واحد.

«لا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم»

لقد دفعتني كتابات المرحوم الشبستري للتفكير ملياً في إيجاد خطة تؤدي إلى زيادة الاستفادة من كتاباته، مع العلم أن الطريقة المعاصرة في التأليف والكتابة تدعو في الكثير من الأحيان إلى التصرف في السبك وفي الشرح ليصبح النص قابلاً للإدراك، ولقد أشرت في خلال هذه المجموعة إلى العظمة الفكرية للمرحوم الشبستري. أعتقد أن الشبستري من العرفاء الذين لا يوزن بهم أحد ولا يصل إلى ما وصل إليه أحد، حيث يمكن إيجاد قرين لأفكاره وآرائه في أشخاص من أمثال المرحوم الفيض، المرحوم الملا صدرا، المرحوم القونوي، المرحوم الشيخ حيدر الآملي، المرحوم ابن سينا، المرحوم الحاج ميرزا مهدي الآشتياني، المرحوم الحاج ملا هادي السبزواري، والمرحوم نصير الدين الطوسي وجامي ومولوي وحافظ وابن الفارض وابن عربي. أهم ما يلفت النظر في كتابات الشبستري أنه كان يتمسّك بعدد من الآيات القرآنية الشريفة، ثم إن تطبيق هذه الآيات على المطالب العرفانية

كان يبيِّن القدرة التي كان يتمتع بها في فهم الآيات القرآنية الشريفة. ثم إن الذي يدعو للتعجب في خصوص هذا العارف أنه كيف تمكَّن في مدة ٣٣ سنة أن يحصل على جميع هذه المواهب. بالإضافة إلى رسالة حق اليقين، فإن المرحوم الشبستري قد دوَّن عدداً آخر من المؤلفات هي: رسالة السعادة، مرآة المحققين، مراتب العارفين و «**گلشن راز**». لقد تركت أبياته الشعرية العرفاينة التي ذكرها في كتابه « **گلشن راز**» آثاراً على العرفاء المتأخِّرين عنه، بحيث لا نشاهد عارفاً لا يحيط بها أو يحفظ منها بيتاً أو أبياتاً.

جواب سؤال مقدر

قد يتساءل بعض المطالعين والذين يمتلكون توجهاً عرفانياً عن السبب الذي جعل الشارح على الرغم من تعمّقه في الشرح وذكره لأقوال مختلفة لا يذكر أي رأي عن الإمام الخميني قدس سره الشريف. ويشكّكون بأنه كيف يمكن لمن يمتلك اطلاعاً على الأراء العرفانية للإمام أن لا يذكر في الشرح من آرائه أي شيء؟

هنا يمكن تقديم جوابين لهذا السؤال الفرضي، الأول قد يمكن ذكر أقوال الإمام أثناء البحث ولكني لم ألجأ إلى هذا الأمر عن عمد، والسبب أن هذا يؤدي إلى وضع الإمام في رديف هؤلاء العرفاء الذين ذكرت أقوالهم، ولكنني تعمّدت عدم ذكر اسم الإمام لأتعقب هدفاً آخر سأوضحه في ما يأتي.

في الواقع ومنذ الشروع بتدوين هذا الكتاب كنت أمتلك رأياً خاصاً حول الآراء العرفانية للإمام الخميني والتي ضمّنها في كتبه أمثال: مصباح الهداية، سر الصلاة، شرح دعاء السحر وتعليقاته على فصوص الحكم ومصباح الأنس. وهنا أقدّم الجواب الثاني لهذا السؤال الفرضي:

لا يمكن وضع حضرة الإمام في رديف المرحوم ابن عربي أو القونوي أو الكاشاني أو حمزة الفناري أو الشبستري أو الملا الرومي أو الغزالي أو الفيض وحتى الملا صدرا والحاج ملا هادي السبزواري، حيث إن الإمام يمتلك نفس آرائهم وعقائدهم العرفانية. لقد سجل التاريخ أسماء هؤلاء الأشخاص على أساس أنهم عرفاء. أما الإمام الخميني فبالإضافة إلى امتلاكه هذا الاسم فإنه يمتلك أسماء أخرى، حيث يصدق عليه أنه فقيه، مرجع، حاكم

الشرع، القائد الديني وصاحب رسالة وهذه أمور تجعل للإمام امتيازاً خاصاً عن باقي الأشخاص.

وهنا أود الاستفادة من هذه النقطة لأتوجه إلى أصحاب التيار التكفيري الذين لا نصيب لهم من المعرفة العرفانية، حيث يقومون بالطعن واللعن من دون أي رادع. وأتوجه إلى الذين لا نصيب عندهم من العرفان العالي للإمام لأقول: إن الإمام واحد من أولئك العرفاء الأفذاذ.

لا يمكن أن يكون التحصيل بمفرده وسيلة إدراك الأفكار العرفانية العالية، لأن تحصيل العلم يحتاج إلى شروط منها التزكية، التحلية، التصفية، والسير والسلوك.

الأفكار العرفانية تحصل عن طريق الإشراق والإفاضة. الشخص الذي يحصِّل في فرع دراسي معيَّن فإن ما يحصل عليه هو أمور نظرية، حيث تبقى معلوماته في هالة من الإبهام ولا يمكن الحديث عنها بشكل قاطع. أما الإشراق والشهود فيؤدي إلى رفع الإبهام عن السالك، لذلك لا يمكن إنكار أو رفض الحقائق العرفانية بأي وجه من الأوجه.

إن إدراك الحقائق هو معرفة يعطيها الله تعالى للسالك وكلما كانت المعرفة أعلى وأرفع كانت الإشكاليات التي ترافق الحقائق أقل، وقد أشار القرآن الكريم إلى هذا الاختلاف في المعرفة **﴿تِلْكَ الرُّسُلُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ﴾**[٦٧]، وهذا التفضيل من الله تعالى هو الذي يؤدي إلى زيادة الرؤية والمعرفة. ذكر المرحوم الشيخ حيدر الآملي رواية في كتابه «جامع الأسرار ومنبع الأنوار»، نسبها إلى الإمام أمير المؤمنين عليه السلام: «لو علم أبو ذر ما في بطن سلمان من الحكمة لكفّره، وروي لقتله». وفي هذا الصدد جاء المثل المعروف: «لكل مكان مقال ولكل مقال رجال». فالإدراكات تكون عادة على أساس القدرة المعنوية.

وهنا أتعرّض لذكر بعض الآراء العرفانية للإمام الخميني، هذه الآراء التي ذكرها العرفاء والتي أدّت إلى اتهامهم بالكفر من قبل بعض العلماء والشيوخ. والسؤال الذي يمكن طرحه هنا: هل يجب القبول بهذه الحقائق والتعرف إليها بعد ذكرها أم المقصود اتهام الإمام؟

وهنا أعود لطرح موضوع العرفان والمعرفة، حيث يعتبر العرفان أعلى مقام معنوي للبشر. ونضيف بأن كل موضوع يتعلّمه المكلف على أنه تكليف فإنه يستند في حركته هذه وللوصول إلى الحقيقة والواقعية الإلهية بعبارة: «من عرف نفسه فقد عرف ربه». وكُثُر هم العلماء الغافلون عن هذا الأمر والذين يشغلون أنفسهم بعبارات وألفاظ مبتعدين عن معرفة النفس فيصدق عليهم قوله تعالى: ﴿نَسُوا اللهَ فَأَنْسَاهُمْ أَنْفُسَهُمْ﴾[٦٨]. ما هو المقام الذي يصل إليه الإنسان إذا استغرق في الحاشية ولم يصل إلى النص ولم يعمل على كسب المعرفة بالنفس؟ السالكون يساعدهم سلوكهم في الوصول إلى الواقعيات بالأخص النفس التي نصل من خلالها إلى الحق. فما لم نصل إلى هذا المقام فأي مقام ينتظرنا؟

وهنا قبل الدخول في أبحاث الإمام العرفانية نرجع إلى المرحوم الفيض الكاشاني، حيث جاء في مقدّمة كتابه: «الكلمات المكنونة»، حيث يقول أحد العلماء فيها: «على كل حال فإن هذا الكتاب لا يحتوي شيئاً غير العقائد العرفانية، لا بل إننا نشاهد في كلمات بعض المجتهدين وأصحاب الفتوى اعتراضات على بعض عباراته.

مما لا شك فيه أن مؤلف الكتاب كان أيام شبابه من المطلعين على العرفان والمخالطين للعرفاء والمستأنسين بآرائهم، لا بل كان من المسحورين لعواطفهم وأحاسيسهم حتى أنه في أواخر عمره خرج من هذه الطائفة ونأى بنفسه عقائدهم».

في الواقع هذا العالم لم يتعرف على المرحوم الفيض الكاشاني ولم يدرك أن ما يحصل عليه العارف بالشهود لا يمكن أن يزول. العرفان ليس مجرّد درس يتعلمه العارف من هذا وذاك. لقد اشتبه عليه الأمر فظن أن الفيض قد رفض في أيام حياته الأخيرة بعض العقائد العرفانية، ولكنه لم يدرك حقيقة الشخصية المعنوية للفيض، ولا أعرف كيف كتب مقدّمة لهذا الكتاب.

ولا ننسى أن الفرار من معرفة الذات يلزم منه إنكار المعارف والقيم المعنوية. الذي لم يتحرك في مسيرة معرفة الذات، لا بل يحصر حركته في الاعتماد على الاجتهاد والمرجعية، فإنه يعتمد على مجرّد المشتبهات النفسانية وليس على طريق الوصول إلى الحقائق الإيمانية.

وأعود إلى بعض عقائد الإمام في بعض كتبه بالأخص مصباح الهداية، حيث يوصي بعدم القضاء دون معرفة، لا بل يجب اعتماد جانب الاحتياط في المسائل العرفانية. يقول الإمام: «مصباح: فالآن وجب علي بحكم الأخوّة الإنسانية أن نشير إجمالاً إلى مرامهم: فاعلم أن الذات الإلهية لما كانت تامّة فوق التمام بسيطة فوق البساطة، فهي كل الأشياء بوجه بسيط إجمالي منزّه عن قاطبة الكثرات الخارجية والخيالية والوهمية فهي كل الأشياء وليس بشيء منها، وهذه قاعدة ثابتة في مسفورات أصحاب الحكمة المتعالية مبرهنة في الفلسفة الإلهية مكشوفة ذوقاً عند أصحاب القلوب وأرباب المعرفة مسدّدة بالآيات القرآنية مؤيّدة بالأحاديث المروية، فالعرفاء الكمّل لما شهدوا ذلك ذوقاً ووجدوا عبارات لجلب قلوب المتعلّمين إلى عالم الذكر الحكيم وتنبيه الغافلين وتيقظ الراقدين لكمال رأفتهم بهم ورحمتهم عليهم وإلا فالمشاهدات العرفانية والذوقيات الوجدانية غير ممكن الإظهار بالحقيقة، والاصطلاحات والألفاظ والعبارات للمتعلّمين طريق الصواب وللكاملين حجاب في حجاب.

وأوصيك أيها الأخ الأعز أن لا تسوء الظن بهؤلاء العرفاء والحكماء الذين هم من خلّص شيعة علي بن أبي طالب وأولاده المعصومين عليهم السلام وسلاّك طريقتهم والمتمسّكين بولايتهم، وإياك أن تقول عليهم قولاً منكراً أو تسمع إلى ما قيل في حقهم، فتقع فيما تقع، ولا يمكن الاطلاع على حقيقة مقاصدهم بمجرد مطالعة كتبهم من غير الرجوع إلى أهل اصطلاحهم، فإن لكل قوم لساناً ولكل طريقة تبياناً ولولا مخافة التطويل والخروج عن المنظور الأصل لذكرت من أقوالهم ما يحصل لك اليقين على ما ادعيناه والاطمئنان بما تلوناه لكن الإطالة خروج عن طور الرسالة فلنعد إلى المقصود الذي كنا فيه».

وأعود لأذكر بأن صاحب هذه الكمالات أي الإمام الخميني قدس سره الشريف هو من العرفاء وأصحاب الفتوى والمجتهدين وهو صاحب رسالة، فكيف يسمح البعض لأنفسهم بالقول: إن العرفاء أشخاص منحرفون لا يتحرّكون في ظل الشرع، هل هؤلاء الأشخاص يمتلكون علماً ومعرفة وفضلاً أكثر منهم ليكونوا من أصحاب الرأي والفتوى في هذا الخصوص؟

وأود الإشارة هنا إلى موضوع الصوفية والصوفي في التاريخ الإسلامي لأبيّن

أن العرفان مسألة منفصلة عن بحث الصوفية.

اختار بعض الأشخاص أيام رسول الله ﷺ حالة الانزواء فتركوا التعاطي مع الآخرين وتوجهوا بنيّات خالصة بالعبادة إلى جانب الرسول ﷺ. ولقّب هؤلاء في مرحلة لاحقة بالصوفية إما لصفاء خواطرهم، وإما لاختيارهم لباس الصوف وإما لاختيارهم مسجد الرسول ﷺ للسكن. لم يمتلك هؤلاء الأشخاص من المعلومات ليطلق عليهم لقب العرفاء، أغلب علومهم كانت منحصرة في معرفة الثواب والعقاب، وأمور الحلال والحرام والزهد والابتعاد عن الأهواء النفسانية. ثم قويت هذه النزعة شيئاً فشيئاً فأصبح اصطلاح التصوف معمولاً به ويطلق على الأفراد المشابهين في هذه الحالة. وعندما أصبح أصحاب هذه الطريقة يعملون على زيادة معارفهم والاعتماد على الإشراق والشهود في ما يحصلون عليه راج اصطلاح العارف فانضم إلى مصطلحات الصوفية والتصوّف.

في هذا الصدد ننقل بعض عبارات المرحوم جلال الدين الآشتياني في كتابه «التصوف في الإسلام» يقول: «إن ما يصدق ادعائنا هو ما ذكره العلاّمة ابن خلدون، حيث يشير صراحة إلى أن سبب ظهور التصوف في الإسلام أن سيرة العظماء والصحابة والتابعين أضحت متروكة في القرن الثاني الهجري، وبما أن الغالب على الأفراد في تلك الحقبة هو الإقبال على الدنيا وزخارفها، فإن الأشخاص الذين كانوا يتحرّكون خلافاً لهذه السنة الرائجة ويعملون في إطار العبادة وترك الدنيا فقد أطلق عليهم اصطلاح الصوفية والمتصوِّفة. إذاً اصطلاح الصوفي وفرقة المتصوِّفة راجت في القرن الثاني الهجري، ولم يحمل هذا الاصطلاح معنى خاصاً في عهد الرسول ﷺ، وعندما كان يطلق هذا اللقب على أمثال سلمان الفارسي وأوس القرني والحسن البصري، فليس من جهة أن هؤلاء الأشخاص أطلقوا على أنفسهم اصطلاح الصوفي، بل من باب مشابهة أعمالهم وأقوالهم للأشخاص الذين أتوا في مرحلة لاحقة عنهم والذين كان يطلق عليهم لقب الصوفي.

ويضيف مستنداً إلى عقيدة أحد مفكّري أوروبا (وليري)، حيث يقول إن التصوف في التاريخ الإسلامي بدأ عند ذي النون المصري، وانتهى عند جلال الدين المولوي، أما كل من أتى بعد مولوي، فهو في الواقع مجرّد شروحات وتعليقات على أفكار القدماء. ويعتبر ذو النون المصري من كبار الصوفية

إلا أنه لا يمكن اعتباره أول شخص أطلق عليه لقب الصوفي، حيث إن وفاته كانت بين الأعوام ٢٤٥و ٢٤٨.

ويتابع بأن التصوّف بالمعنى الخاص له ظهر في القرن الثاني الهجري إلا أنه يجب تتبّع التغيرات التي حصلت في العقائد والأعمال والأقوال عند هذه الفرقة بعد هذا التاريخ، وبالتالي البحث عن عوامل تطور التصوّف.

في ما يتعلق بالسير التاريخي للتصوف، فإن الجذور الأساسية له ظهرت في التعاليم الإسلامية وكان التصوّف في القرن الثاني محدوداً بالعزلة عن الدنيا، بحيث لم تتخذ تعليمات هذه الفرقة أي نظام أو ترتيب خاص، ولكن في القرن الثالث الهجري أصبح هناك تعاليم خاصة لهذه الفرقة ظهرت بالتدريج ودخلت إلى منظومتها المعرفية مجموعة من الأفكار والعقائد الفلسفية الجديدة أمثال: مسألة وحدة الوجود، ومسألة الفناء في الله والبقاء بالله وإلى ما هنالك من التعاليم العرفانية الأخرى، حتى أصبح التصوّف فناً وعلماً خاصاً، وتصدى علماء هذه الفرقة لمهمة التأليف والكتابة. إذاً يجب اعتبار القرن الثاني الهجري بداية هذه الفرقة والقرن الثالث هو مرحلة نضوجها. أما القرون التي تلت فهي في الواقع مرحلة تكامل ورشد التصوّف، حيث تنتهي هذه المرحلة في القرن السابع الهجري مع ظهور جلال الدين البلخي (٦٠٤- ٦٧٢).

بعد عصر جلال الدين لم يطرأ أي تغيّر هام في المسيرة التصوفية، لا بل كل الأعمال التي حصلت في الواقع أعمال جزئية. بعد القرن السابع كان التصوّف يتحرّك باتجاه الضعف، حتى أن كل نابغة ظهر بعد هذا التاريخ كان عمله مؤقتاً وغير دائم. واليوم اتجه التصوف نحو الزوال والاضمحلال التام.

ويكتب المرحوم الآشتياني تحت عنوان: السير المعنوي أو الروحي للتصوف: هذه خلاصة عن المسيرة الروحانية منذ البداية إلى ما بعد ذلك.

أما في خصوص الآداب والسنن المعمول بها عند الصوفية أمثال: الخرقة، السماع، التواجد، الرباط، الخانقاه وغيرها من العبارات فهي في الواقع أمور ذات علل حادثة لم تكن رائجة منذ البداية، بل ظهرت بالتدريج».

اتضح لنا حتى الآن السير التاريخي لحركة التصوف في الإسلام، وعلمنا أنه لا علاقة بين العرفان والتصوف. وأصبح واضحاً أنه ليس من شروط العرفان أن يصبح الشخص صوفياً. طبعاً طريق الحصول على العرفان ميسَّر للصوفي وغيره ضمن شروط خاصة تؤدي إلى إمكان وقوعه.

العارف الواقعي هو الذي لا يخضع لأي نسبة. هو منزّه عن كل علقة ونسبة، أما الآخرون فهم الذين يخضعون للنسبة ويوضح السير التاريخي للتصوّف أن هذه الحالة انحدرت عبر القرون من القداسة واللياقة والأدب والابتعاد عن الدنيا إلى العديد من الملوثات، وأضحى ينتسب إلى هذه الفرقة من لا وثوق بصلاحيته العلمية والأخلاقية.

من جهة أخرى، لا نملك أي حكم أو تصريح عن لسان الوحي أو الرسول الأكرم ﷺ حول الصوفية. قد تكون المسائل السلوكية لهذه الفرقة متطابقة والتعاليم الدينية الإسلامية، وقد تكون على خلاف ذلك وبذلك يصبح أفرادها من الخارجين، لا بل البعيدين عن جوهر وحقيقة الدين الإسلامي ويصدق عليهم قول الله تعالى: ﴿وَلَمَّا يَدْخُلِ الإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ﴾[٦٩].

إلى هنا ينتهي بحثنا عن الصوفية، حيث أصبح واضحاً أن العرفان موضوع منفصل عن التصوّف. العرفان طريق يوصل الإنسان بواسطة السلوك إلى العبودية التي لا تحصل عن طريق الاتصاف بالتصوّف واكتساب ألقاب الصوفية. الوصول إلى العرفان يحتاج إلى حصول شروط خاصة أهمها عدم الالتفات إلى الذات والتوجه إلى أحكام الله تعالى.

نموذج من العبارات العرفانية للإمام الخميني [قده]

مطلع: قد حان حين أداء ما فرض علينا بحكم الجامعة العلمية والعرفانية والأخوة الإيمانية بإلقاء الحجاب عن وجه مطلوبهم، بحيث يرتفع الخلاف من البين ويقع إصلاح ذات البين، فإن طور العرفاء وإن كان طوراً وراء العقل، إلا أنه لا يخالف العقل الصريح والبرهان الفصيح، حاشا المشاهدات الذوقية أن تخالف البرهان والبراهين العقلية أن تقام على شهود أصحاب العرفاء. فنقول:

اعلم أيها الأخ الأعز، أن الحكماء الشامخين، والفلاسفة المعظّمين، لما

كان نظرهم إلى الكثرة وحفظ مراتب الوجود من عوامل الغيب والشهود وترتيب الأسباب والمسبِّبات والعوالِم الصاعدات والنازلات لا جرم يحق لهم أن يقولوا بصدور العقل المجرّد أولاً، ثم النفس إلى أخيرة مراتب الكثرات، فإن مقام المشيئة المطلقة لا كثرة فيه، وإنما هي تتحقق في المرتبة التالية منه، وهي تعيّناته، فالمشية لاندكاكها في الذات الأحدية واستهلاكها في الذات السرمدية لم يكن لها حكم حتى يقال في حقها إنها صادرة أو غير صادرة.

وأما العرفاء الشامخون والأولياء المهاجرون، لما كان نظرهم إلى الوحدة وعدم شهود الكثرة، لم ينظروا إلى تعيّنات العوالم ملكها وملكوتها ناسوتها أو جبروتها ويروا أن تعينات الوجود المطلق المعبّر عنها بالماهية والعوالم أية عوالم كانت اعتبار وخيال، ولذا قيل العالم عند الأحرار خيال في خيال.

وقال الشيخ الكبير محي الدين: العالم غيبٌ ما ظهر قط. الحق ظاهر ما غاب قط انتهى. فما كان في دار التحقق والوجود ومحفل الغيب والشهود إلا الحق ظاهراً أو باطناً أولاً وآخراً وما وراءه من تلبيسات الوهم واختراعات الخيال[٧٠].

نموذج آخر

مصباح: قال القيصري في مقدمة شرح فصوص الحكم:

الماهيات هي الصور الكلية الأسمائية المتعيّنة في الحضرة العلمية تعيّناً أولياً وتلك الصور فائضة عن الذات الإلهية بالفيض الأقدس والتجلي الأول بواسطة الحب الذاتي وطلب مفاتيح الغيب التي لا يعلمها إلا هو ظهورها وكمالها. فإن الفيض الإلهي ينقسم إلى الفيض الأقدس، والمقدّس، وبالأول يحصِّل الأعيان الثابتة واستعداداتها الأصلية في العلم، وبالتالي يحصِّل تلك الأعيان في الخارج مع لوازمها وتوابعها وإليه أشار الشيخ بقوله: والقابل لا يكون إلا من فيضه الأقدس[٧١].

نموذج آخر

مطلع: هذا حكم من غلب عليه سلطان الوحدة وتجلى الحق بالقهر على

جبل إنيته وجعله دكاً دكاً وظهر عليه بالوحدة التامّة والمالكية العظمى كما يتجلى بذلك عند القيامة الكبرى. وأما الذي يشاهد الكثرة بلا احتجاب عن الوحدة ويرى الوحدة بلا غفلة عن الكثرة يعطي كل ذي حق حقه، فهو مظهر الحكم العدل الذي لا يتجاوز عن الحد وليس بظلاّم للعبيد، فحكم تارة بأن الكثرة متحققة، وتارة بأن الكثرة هي ظهور الوحدة، كما قال المتحقق بالبرزخية الكبرى والفقير الكل على المولى المرتقي قاب قوسين أو أدنى المصطفى المرتضى المجتبى بلسان أحد الأئمة:

لنا مع الله حالات هو هو ونحن نحن وهو نحن ونحن هو وكلمات أهل المعرفة خصوصاً الشيخ الكبير محيي الدين مشحونة بأمثال ذلك مثل قوله:

الحق خلق والخلق حق والحق حق والخلق خلق.

وقال في فصوصه: ومن عرف ما قررناه في الأعداد وأن نفيها عين ثبوتها علم أن الحق المنزّه هو الحق المشبة وإن كان قد تميز الخلق من الخالق فالأمرالخالق المخلوق والأمر المخلوق الخالق إلى أن قال:

فالحق خلق بهذا الوجه فاعتبروا وليس خلقاً بذاك الوجه فاذكروا
من يدر ما قلت لم تخذل بصيرته وليس يدر به إلا من له بصر
جمّع وفرّق فإن العين واحدة وهي الكثيرة لا تبقي ولا تذر (٧٢١)

نموذج آخر:

«قوله نفي الصفات عنه.(كلام أمير المؤمنين علي (عليه السلام)) فالوقوع في حجاب الأسماء والصفات شرك أسمائي وصفاتي. كما أن الوقوع في حجاب الأعيان والأكوان شركٌ أعظم، والكمّل كما أنهم خارجون عن الحجب الظلمانية الكونية والأعيانية خارجون عن الحجب النورية الأسمائية» (٧٣).

نموذج آخر:

ونلاحظ وجود هذا النص في الصفحة ٢٣٥ و ٢٣٦ من كتاب التعليقات على شرح فصوص الحكم ومصباح الأنس.

«اعلم أن الفيض المنبسط والظل النوري الممتد على هياكل سكان الملك والملكوت وقطان الجبروت له اعتباران، اعتبار الوحدة والبساطة، وهو اعتبار اضمحلال الكثرات في ذاته وفناء الصور والتعيّنات في حضرته، وبهذا الاعتبار ليس له ظهور ولا تعيّن في مظهر من المظاهر، وهذا مقام الباطنية والأولية الفعلية. نعم هو متعيِّن بذاته عند اعتبارها، والنظر إليها استقلالاً وبالمعنى الاسمي وإن كان هذا النظر نظراً باطلاً شيطانياً، والنظر المحقق الذي كان لأبينا آدم (عليه السلام) غير ذلك أي كان نظره إليه وإلى كل الأسماء نظراً آلياً، فإنه (عليه السلام) كان معلّماً بالتعليم الإلهي كما شهد الله بقوله تعالى: وعلّم آدم الأسماء كلها، هذا أحد الاعتبارين، والآخر اعتبار الكثرة والتركيب وهو اعتبار الظهور في المظاهر من التعينات الجبروتية والملكوتية الكلية والملكية الناسوتية الجزئية، وبهذا الاعتبار ليس له تعيّن خاص، بل تعيّن بكل التعينات بل نسبته إلى كل التعينات على حد سواء وهو الذي في السماء إله وفي الأرض إله ولو دليتم بحبل إلى الأرض السفلى لهبطتم على الله، وبهذا الاعتبار ورد أن معراج يونس عليه السلام كان في بطن الحوت، كما أن معراج نبينا كان بالعروج إلى فوق اللاهوت.

الخاتمة:

﴿ الْحَمْدُ للهِ الَّذِي هَدَانَا لِهَذَا وَمَا كُنَّا لِنَهْتَدِيَ لَوْلاَ أَنْ هَدَانَا اللهُ﴾ (٧٤).

الهوامش

(١) – سورة الأنبياء، آية ١٠٤.

(٢) – سورة البقرة، آية ١١٥.

(٣) – سورة البقرة، آية ١٦٥.

(٤) – سورة الرحمن، آية ٢٦،٢٧.

(٥) – جامع الأسرار ومنبع الأنوار.

(٦) – يس، آية ٥٣.

(٧) – سورة الزمر، آية ٣٠.

(٨) – نقل باختصار من قاموس العلوم العقلية.

(٩) – سورة الأعراف، آية ١٧٢.

(١٠) – سورة غافر، آية ١٦.

(١١) – سورة الرحمن، آية ٢٩.

(١٢) – سورة الروم، آية ٣٠.

(١٣) – سورة يس، آية ٣٨.

(١٤) – سورة ق، آية ١٥.

(١٥) – سورة النحل، آية ٦٠.

(١٦) – سورة ق، آية ٣٧.

(١٧) – سورة الأعراف، آية ٥٤.

(١٨) – جامع الأسرار ومنبع الأنوار، ص ١٦٢.

(١٩) – سورة العنكبوت، آية ٦٤.

(٢٠) – سورة البقرة، آية ٢٥٣.

(٢١) – سورة يس، آية ٨٣.

(٢٢) – سورة القصص، آية ٨٨.

(٢٣) – صدر المتألهين، إيقاظ النائمين، ص ١٥.

(٢٤) – سورة الأنعام، آية ١٢٢.

(٢٥) – سورة الزمر، آية ٥٦.

(٢٦) – سورة الحديد، آية ١٣.

(٢٧) - سورة القصص، آية ٨٨.

(٢٨) – مرتضى مطهري، شرح المنظومة، ج١، ص ١٤.

(٢٩) – م.ن، ص ٢٣٩.

(٣٠) – سورة النحل، آية ٩٦.

(٣١) –سورة آل عمران، آية ١٦٩.
(٣٢) - سورة الرحمن، آية ٢٦، ٢٧.
(٣٣) – سورة المؤمنون، آية ١٠٠٠.
(٣٤) – سورة الزمر، آية ٥٦.
(٣٥) – سورة البقرة، آية ١٥٦.
(٣٦) – سورة المعارج، آية ٦و ٧.
(٣٧) – سورة الأنفال، آية ٢٢.
(٣٨) – سورة الأعراف، آية ١٧٩.
(٣٩) – السيد حيدر الآملي، أسرار الشريعة وأطوار الطريقة وأنوار الحقيقة، ص ١٢٥.
(٤٠) – سورة الأعراف، آية ١٧٩.
(٤١) – سورة العنكبوت، آية ٦٩.
(٤٢) – سورة المطففين، آية ١٤.
(٤٣) – سورة النبأ، آية ٤ و ٥.
(٤٤) - سورة النحل، آية ٧٧.
(٤٥) – سورة إبراهيم، آية ٤٨.
(٤٦) – سورة الانشقاق، آية ١.
(٤٧) – سورة التكوير، آية ١.
(٤٨) – سورة الانفطار، آية ١.
(٤٩) – سورة الجاثية، آية ٢٤.
(٥٠) – سورة الأعراف، آية ١٨٧.
(٥١) – سورة النحل، آية ٧٧.
(٥٢) – سورة الزخرف، آية ٧٧.
(٥٣) – سورة ق، آية ٢٢.
(٥٤) – سورة البقرة، آية ٢٥.
(٥٥) – سورة البقرة، آية ٢١٧.
(٥٦) – سورة المؤمنون، آية ١١.
(٥٧) – سورة البقرة، آية ٣٩.
(٥٨) – سورة غافر، آية ١٦.
(٥٩) – سورة الواقعة، آية ١٦.
(٦٠) – سورة الواقعة، آية ٧٧-٨٠.
(٦١) – سورة البقرة، آية ٢٥٧.
(٦٢) – سورة السجدة، آية ١٧.

(٦٣) – سورة الزخرف، آية ٧١.

(٦٤) – سورة القيامة، آية ٢٢، ٢٣.

(٦٥) – سورة الحديد، آية ٣.

(٦٦) – سورة الروم، آية ٣٠.

(٦٧) – سورة البقرة، آية ٢٥٣.

(٦٨) – سورة الحشر، آية ١٩.

(٦٩) – سورة الحجرات، آية ١٤.

(٧٠) – ص ١٧٥.

(٧١) - ص ٦٧.

(٧٢) – ص ١٤٩.

(٧٣) – مصباح الأنس، تعليقات على شرح فصوص الحكم، ص ١٧.

(٧٤) – سورة الأعراف، آية ٤٣.